



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Escuela Académico Profesional de Filosofía

El concepto de reconocimiento en Charles Taylor

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Jesús Eleazar Yefri SÁNCHEZ BERRÍOS

ASESOR

Miguel Ángel POLO SANTILLÁN

Lima, Perú

2016



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Sánchez, J. (2016). *El concepto de reconocimiento en Charles Taylor*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Académico Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Escuela Académico-Profesional de Filosofía

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

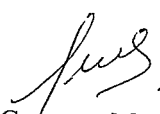
En Lima, a los treinta días del mes de marzo del año 2016, siendo las 14:00 horas, reunidos en el Salón de Grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, bajo la presidencia del **DR. ZENÓN DEPAZ TOLEDO** y con la concurrencia de los miembros del jurado, **LIC. CARLOS MORA ZAVALA**, **Lic. HUMBERTO QUISPE HERNÁNDEZ** y **DR. MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN** asesor de la tesis, se inició la sesión de la sustentación de la tesis titulada **EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO EN CHARLES TAYLOR** que el Bachiller **JESÚS ELEAZAR YEFRI SÁNCHEZ BERRÍOS**, ha presentado a consideración de la Escuela para obtener el Título Profesional de Licenciado en Filosofía. El presidente del jurado, invitó al graduando a la exposición de la tesis, concluida la cual, el graduando dio lectura a sus conclusiones y absolvió las preguntas que le formularon los miembros del jurado.

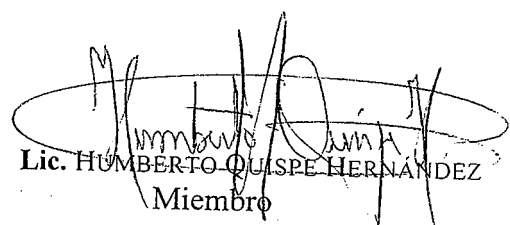
Terminada la sustentación, el Jurado procedió a deliberar y a la calificación, la cual resultó:

SOBRESALIENTE CON MENCIÓN (20)

A continuación el jurado dispuso que se extendiera la presente acta en cinco (5) copias como constancia de este acto de titulación. Hecho lo cual, se procedió a levantar la sesión siendo las horas, firmando a continuación:


DR. ZENÓN DEPAZ TOLEDO
Presidente


LIC. CARLOS MORA ZAVALA
Miembro


Lic. HUMBERTO QUISPE HERNÁNDEZ
Miembro


Dr. MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
Asesor

A mi hija Ariadna,

por mostrarme la ilusión del laberinto

INDICE DE CONTENIDO

Introducción.....	6
-------------------	---

CAPÍTULO I

CAMBIOS QUE POSIBILITARON LA CENTRALIDAD DEL RECONOCIMIENTO EN LOS DEBATES FILOSÓFICOS ACTUALES.....	13
---	----

1.1. El debate en torno al reconocimiento.....	14
--	----

1.1.1 El lugar de Taylor en el debate en torno al reconocimiento.....	19
---	----

1.2. Los dos cambios que posibilitaron la centralidad del reconocimiento.....	29
---	----

1.2.1 El desplome de las jerarquías sociales.....	30
---	----

1.2.2. El ideal de autenticidad.....	34
--------------------------------------	----

1.3. Observación 1: Dos cambios más que posibilitaron la centralidad del reconocimiento en los debates contemporáneos	41
--	----

1.3.1. El paso de la subjetividad a la intersubjetividad.....	42
---	----

1.3.2. La multiculturalidad de las sociedades actuales.....	43
---	----

CAPÍTULO II

IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO.....	47
---------------------------------	----

2.1. El concepto de identidad.....	48
------------------------------------	----

2.1.1. Las dos condiciones básicas de la identidad.....	48
---	----

2.1.1.1 Identidad y orientación moral.....	50
--	----

2.1.1.2 Identidad y lenguaje.....	53
-----------------------------------	----

2.1.2. Identidad universal e identidad particular.....	57
--	----

2.1.3. Identidad individual e identidad colectiva.....	64
--	----

2.2. El concepto de reconocimiento.....	67
---	----

2.2.1. El reconocimiento en Charles Taylor: ¿Una deuda hegeliana?.....	68
--	----

2.3. Identidad y reconocimiento.....	81
--------------------------------------	----

2.3.1. El reconocimiento como formador de la identidad.....	82
2.3.2. Observación 2: Las tres vías para proyectar falso reconocimiento.....	87
2.3.3. Identidad, reconocimiento y lenguaje.....	92
2.3.4. Observación 3:	
Dos momentos en la relación identidad y reconocimiento.....	98
2.3.5. Problemas de la relación entre identidad y reconocimiento.....	102
CAPÍTULO III	
POLÍTICAS DEL RECONOCIMIENTO.....	106
3.1. Dos políticas del reconocimiento.....	107
3.2. Dos concepciones del liberalismo.....	112
3.3. Observación 4:	
El liberalismo como supuesto de la filosofía política del reconocimiento.....	121
3.4. El debate del multiculturalismo.....	125
3.4.1. El debate del multiculturalismo en la esfera educativa.....	126
3.4.1.1 El criterio de Taylor.....	130
3.4.1.2 El problema con el criterio de Taylor.....	133
CAPÍTULO IV	
CRÍTICAS A LA CONCEPCIÓN DEL RECONOCIMIENTO DE TAYLOR.....	139
4.1. Crítica de Axel Honneth.....	140
4.1.1. Tres formas de reconocimiento: amor, derecho y estima social.....	141
4.1.2. Críticas de Honneth a Taylor.....	147
4.1.3. Observación 5: Respuestas a las críticas de Honneth.....	150
4.2. Crítica de Nancy Fraser.....	156
4.2.1. La concepción bidimensional de la justicia.....	157
4.2.2. Crítica de Fraser a Taylor.....	166

4.2.3. Observación 6: Respuesta a la crítica de Fraser.....	170
4.3. Críticas de Paul Ricoeur.....	172
4.3.1. Tres sentidos del concepto “reconocimiento”	174
4.3.2. Crítica de Ricoeur a Taylor.....	176
4.3.3. Observación 7: Respuesta a la crítica de Ricoeur.....	180
Conclusiones.....	184
Bibliografía.....	193

INTRODUCCIÓN

Sin lugar a dudas el reconocimiento es una de las categorías fundamentales de los debates éticos y de la filosofía política actual. Prueba de ello son los títulos *El multiculturalismo* y *“la política del reconocimiento”* (1993) del filósofo canadiense Charles Taylor, *La lucha por el reconocimiento* (1997) del filósofo alemán Axel Honneth, *Los caminos del reconocimiento* del filósofo francés Paul Ricoeur (2005), y *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico* (2006) de la filósofa estadounidense Nancy Fraser y Honneth. Estos cuatro autores que son las mejores cabezas del debate en torno al reconocimiento no sólo comparten el subrayar la relevancia del mismo, sino también, una tesis fundamental que me permite incluirlos en dicho debate, a saber: la vieja tesis hegeliana de que el reconocimiento conforma la identidad. Sin embargo, su acuerdo acaba ahí, pues cuando se examinan sus obras consagradas al tema del reconocimiento se advierte que no coinciden en lo que entienden por este concepto.

Esta falta de concordancia conceptual se da porque cada pensador interpreta el reconocimiento desde una postura diferente. Así, Taylor (1993) estudia el tema del reconocimiento desde el multiculturalismo de las sociedades contemporáneas: que por un lado, albergan más de una comunidad cultural con pretensiones de sobrevivir; y, por otro, tales comunidades tienen como exigencia fundamental, exigir el reconocimiento de su particularidad. Honneth (1997), por su parte,

concibe el reconocimiento desde el joven Hegel de Jena, en especial desde las tres esferas del reconocimiento: amor, derecho y estima social. Por otro lado, para Fraser (2006) el reconocimiento solo hace referencia al plano cultural de la justicia, dejando de lado el plano económico de la misma, la redistribución. De lo que se trata, entonces es de interpretar el reconocimiento desde lo que ella misma denomina “la concepción bidimensional de la justicia”. Finalmente, Ricoeur (2005) nos invita a emprender un camino hermenéutico por los tres sentidos del concepto de reconocimiento en la historia de la filosofía: el reconocimiento como identificación, reconocerse a sí mismo, y finalmente el reconocimiento mutuo; para hallar una suerte de polisemia regulada que está latente en estos tres sentidos.

No obstante, la diferencia entre los “filósofos del reconocimiento” no queda simplemente en que cada uno ostenta una perspectiva particular de cómo abordar el tema del reconocimiento sino que incluye críticas entre los mismos, y lo que resulta aún más apremiante para la presente investigación: todos estos pensadores le dirigen críticas a Taylor. Honneth (2010), por ejemplo, señala que Taylor desvirtúa la tesis hegeliana del reconocimiento pues solo concibe el reconocimiento como reconocimiento de la diferencia cultural, sin embargo en Hegel el reconocimiento no sólo hace referencia a la diferencia sino también a la igualdad. Fraser (2006) cuestiona la unilateralidad de Taylor al centrarse únicamente en una esfera de la justicia, el reconocimiento, perdiendo de vista con ello la otra esfera de la misma, la redistribución. Finalmente, Ricoeur (2005), advierte que debería leerse con sospecha el ensayo *El multiculturalismo* y “la

política del reconocimiento”, pues Taylor está reconstruyendo un debate de su país, entre anglófonos y francófonos, en el cual el filósofo canadiense es militante de unos de los bandos, por tanto es un observador comprometido.

Todo lo dicho hasta ahora muestra: por un lado, un claro contraste entre el papel fundamental de la categoría de reconocimiento y su falta de claridad conceptual; y por otro, que esta falta de claridad conceptual posibilita un vivo y aún no cerrado debate en torno al reconocimiento. Este escenario, que es una suerte de atolladero en el cual se halla el concepto de reconocimiento, amerita estudiar tal categoría en quien inició el debate contemporáneo acerca de la misma. Precisamente a esto se dedica nuestra investigación: ¿Qué significa el concepto de reconocimiento en Charles Taylor?, además de ¿cuál es la relación entre reconocimiento e identidad?, y ¿cuán justas son las observaciones de Honneth, Fraser y Ricoeur a la concepción del reconocimiento de Taylor?

Teniendo estos fines, la presente investigación, en un primer momento, pretendió rastrear el concepto de reconocimiento en las obras de Taylor. No obstante, dado que existe un libro del filósofo canadiense que se dedica exclusivamente al tema del reconocimiento, me refiero a *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993), mi investigación se centrará en estudiar –fundamental pero no exclusivamente- este ensayo. El análisis de sus principales argumentos permitirá dos cuestiones: la primera, extraer características fundamentales de la concepción del reconocimiento de Taylor; y, la segunda, la división de la tesis.

En el primer capítulo, que es de carácter introductorio, se presenta el debate en torno al reconocimiento y los dos cambios que, a juicio de Taylor, posibilitaron la centralidad del reconocimiento en los debates filosóficos actuales. A ello he agregado dos cambios más: el paso de la subjetividad a la intersubjetividad y la patente multiculturalidad de las sociedades actuales; que si bien no los enuncia Taylor de manera explícita si los menciona en su ensayo.

El objeto fundamental del segundo capítulo es estudiar la relación entre identidad y reconocimiento. Esta labor, supone en un primer momento, comprender tanto el concepto de identidad como el de reconocimiento en la filosofía de Taylor; para luego inscribirnos en un segundo momento: dilucidar en qué consiste la relación entre ambos conceptos. En este segundo momento, en una primera etapa, se someterá a prueba la hipótesis de la investigación que sostiene que el reconocimiento moldea, en parte, la identidad. Seguidamente, estudiaremos los nexos entre identidad y reconocimiento desde un tema que es fundamental en Taylor: el lenguaje. Finalmente, se presentaran algunas críticas concepción tayloriana entre reconocimiento e identidad.

En el tercer capítulo me concentro en exponer lo que ha venido a significar el reconocimiento en la esfera pública, donde la política del reconocimiento desempeña un papel importante. Me dedico, en primer lugar, a diferenciar las dos políticas del reconocimiento: la política del universalismo y la política de la identidad. En segundo lugar, pondré de manifiesto las concepciones de liberalismo que subyacen a cada política del reconocimiento. Esta labor me permitirá anotar a modo de observación que la filosofía del reconocimiento, y sobre todo la política

del reconocimiento, de Taylor supone como modelo político el liberalismo. En tercer lugar, expondré el debate del multiculturalismo en su principal esfera según Taylor: la educación.

Finalmente, el cuarto capítulo da cuenta de las críticas que Honneth, Fraser y Ricoeur han dirigido contra la concepción del reconocimiento de Taylor. En este último capítulo, en un primer momento, se expondrá a grandes rasgos la concepción del reconocimiento de cada uno de estos tres filósofos; para luego, en un segundo momento, detenernos en su crítica a Taylor; y, por último en un tercer momento, examinaré cuan justas son las mismas.

Nuestras conclusiones muestran la validez de nuestra hipótesis preliminar: en efecto el reconocimiento conforma nuestra identidad. Sin embargo, habría que señalar con miras a afinar esta afirmación, que el reconocimiento de los otros sólo nos condiciona más no nos determina. En este sentido la filosofía de Taylor es una apuesta por la libertad del individuo: el hombre es libre en el sentido de que pueda configurar su identidad a pesar que la misma se ve condicionada por los otros significantes.

No quisiera terminar esta introducción sin expresar los siguientes agradecimientos. Quisiera agradecer en primer lugar a mi familia por el apoyo incondicional en todos mis años de estudio en el pregrado de filosofía, y sobre todo, en el año de elaboración de la presente tesis. Me resulta digno de resaltar que aunque muchas veces nuestros padres no sepan en sentido estricto a qué nos dedicaremos cuando les decimos que estudiaremos filosofía o cuando les decimos que

realizaremos una tesis; ello no significa que dejen de brindarnos su apoyo incondicional para lograr estas metas de las cuales entienden muy poco. Sin su apoyo, y no es una exageración, la presente investigación, ni la culminación de mi carrera universitaria hubiese sido posible. Es por ello que en esta ocasión con miras a reducir esta deuda -impagable- quiero valorar y reconocer todo su esfuerzo, constancia, enseñanzas y paciencia. En especial, agradecer a mis tres padres: Jesús Sánchez Roque (mi abuelo), Eleazar Sánchez Montero (mi tío) y René Sánchez Montero (mi padre); a mi madre, América B. Wissar y a mi hermana, Ducelia Sánchez. También, quiero agradecer la paciencia y el apoyo – en todo el sentido de la palabra- de Lucy Donayre, la madre de mi hija. Y desde luego, quiero dedicar especialmente la presente investigación a mi hija Ariadna Julieta Sánchez Donayre, pues sé que la elaboración de la misma significó para ella menos juegos en los parques, menos pompas de jabón, menos brincos en la cama saltarina, menos caminatas bajo la luna, menos domingos en la piscina o en el cine: en suma, menos tiempo con papá.

Por otro lado, quisiera agradecer el apoyo al Fondo de Promoción de Trabajo de Tesis de Pregrado del VRI-UNMSM quien confió en esta investigación al financiarla. También expresar mi reconocimiento al Grupo de Estudios “Diferencia y Justicia” por brindarme un espacio donde se discutió con pasión y sobre todo con seriedad a los “filósofos del reconocimiento”. Sobre todo quisiera expresar mi gratitud a dos miembros de este grupo de estudios: Miguel Polo Santillán y Javier Hernández Soto. Al primero, asesor de “Diferencia y justicia” y de la presente tesis, por mostrarme que la filosofía es fundamentalmente diálogo y debate de

argumentos. En este sentido, que la presente investigación discuta a Taylor dentro del debate en torno al reconocimiento es desde luego influencia suya. Al segundo, por sus acertadas y sugerentes observaciones que enriquecieron la presente investigación. Finalmente, quisiera agradecer a Carlos Mora por su apoyo moral, personal y académico que me permitió la culminación de la presente investigación.

CAPÍTULO I: CAMBIOS QUE POSIBILITARON LA CENTRALIDAD DEL RECONOCIMIENTO EN LOS DEBATES FILOSÓFICOS ACTUALES

En el presente capítulo se expondrá los cambios que hicieron del concepto de reconocimiento una categoría fundamental en los debates filosóficos contemporáneos. En primer lugar se brindará un panorama general del debate en torno al reconocimiento, donde sin lugar a dudas destacan Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser y Paul Ricoeur. Tratándose la presente investigación de estudiar “El concepto de reconocimiento en Charles Taylor”, nos detendremos en comprender el lugar que ocupa el filósofo canadiense en este debate. Esta primera parte también incluye una suerte de estado de la cuestión sobre los estudios acerca de Taylor, y sobre todo, del lugar que ocupa el concepto de reconocimiento en su obra. En una segunda parte se estudiará, por un lado, los dos cambios que permitieron que el reconocimiento sea un concepto central en los debates filosóficos actuales, según Taylor, a saber: el desplome de las jerarquías sociales y el ideal de autenticidad. A esta lista, he agregado en clave de observación, dos cambios más que si bien Taylor los sugiere no los desarrolla a profundidad: el paso de la subjetividad a la intersubjetividad y la multiculturalidad de las sociedades actuales.

1.1. El debate en torno al reconocimiento

Si damos una rápida revisión a los debates de la ética y filosofía política actual caeremos en la cuenta de que el concepto de reconocimiento ocupa un lugar central¹. Prueba de ello son los títulos *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993) del filósofo canadiense Charles Taylor, *La lucha por el reconocimiento* (1997) del filósofo alemán Axel Honneth, *Los caminos del reconocimiento* del filósofo francés Paul Ricoeur (2005), y *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico* (2006) de la filósofa estadounidense Nancy Fraser y Honneth. Todos estos, grandes filósofos a mi juicio, parten de que la categoría de reconocimiento es importante en los debates filosóficos actuales. Así Taylor señala:

La importancia del reconocimiento es hoy universalmente reconocida de una y otra forma. En un plano íntimo, todos estamos conscientes de cómo la identidad puede ser bien o malformada en el curso de nuestra relaciones con los otros significantes. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario. Ambos planos se formaron a partir del creciente ideal de autenticidad, y el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura que surgió en torno a este ideal (1993, p. 58).

Por su parte Honneth, escribe:

[...] a lo largo de los últimos veinte años, surgieron una serie de debates políticos y movimientos sociales que perseguían espontáneamente una mayor consideración de la

¹ La centralidad del reconocimiento no solo se da en el terreno de la filosofía. También, en las ciencias sociales, en especial en la antropología y en las ciencias humanas, en especial en la lingüística, notamos la fuerte impronta de la interculturalidad, que tiene como exigencia básica: *reconocer* y valorar la diversidad cultural. De ahí que detenerse en el estudio de la categoría del reconocimiento, no solo representa una contribución teórica al terreno de las humanidades sino también al campo de las ciencias sociales.

idea de reconocimiento: tanto en las discusiones sobre el multiculturalismo como en la fundamentación teórica del feminismo se confirmó rápidamente como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitaban obtener reconocimiento o respeto por su diferencia (2010, p.14).

Finalmente, Fraser subraya:

“Reconocimiento” se ha convertido en una palabra clave de nuestro tiempo. Esta idea, una venerable categoría de la filosofía hegeliana, resucitada no hace mucho por los teóricos políticos, está resultando fundamental en los trabajos para conceptualizar los debates actuales acerca de la identidad y la diferencia. Independientemente de que se trate de las reivindicaciones territoriales indígenas, el trabajo asistencial de mujeres, el trabajo homosexual o los pañuelos de cabeza musulmanes, los filósofos morales utilizan cada vez más el término “reconocimiento” para desvelar las bases normativas de las reivindicaciones políticas (Fraser y Honneth, 2006, p.13).

Estos tres autores que son sin lugar a duda las mejores cabezas del debate en torno al reconocimiento no solo comparten el subrayar la relevancia del reconocimiento en la actualidad sino, y sobre todo, una tesis fundamental que me permite incluirlos en dicho debate, a saber: la vieja tesis hegeliana de que el reconocimiento moldea, conforma, define, influencia de modo importante nuestra identidad². Probaré esto con una cita de cada autor a este respecto. Charles Taylor, por ejemplo, escribe:

² En este mismo sentido, Miguel Giusti señala: «Conviene advertir, por lo pronto, aunque ello será motivo de ulteriores consideraciones, que la cuestión del reconocimiento es abordada, desde el inicio de los debates en el tema, conjuntamente con la cuestión de la identidad. En este punto coinciden, Taylor y Honneth, y aquí habremos de reconocer nosotros, más adelante, una genuina intuición hegeliana » (2008, p. 184). Sin embargo, lo que sostendré en las siguientes líneas es que la tesis de que el reconocimiento conforma la identidad, no solo la comparten Honneth y Taylor, sino también Nancy Fraser y Paul Ricoeur.

La exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de sus características definitorias como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de este (1993, p. 43).

Por su parte, el filósofo alemán Axel Honneth señala que la lucha por el reconocimiento contiene:

La arriesgada pero sugerente idea de que el progreso moral se desarrolla a lo largo de una gradación de tres patrones de reconocimiento de complejidad creciente, entre los cuales se plantea cada vez una lucha intersubjetiva de los individuos para hacer valer las reivindicaciones de la identidad (2010, p. 20).

Nancy Fraser, advierte que el término reconocimiento es de herencia hegeliana, y en esta tradición hace referencia:

[...] a una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como separado de sí. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él» (Fraser y Honneth, 2006, p. 20).

Finalmente, Paul Ricoeur señala:

Las experiencias del reconocimiento-atestación de sí no pierden, y menos aún, se anulan, por el paso de la fase del reconocimiento mutuo [...] Ser reconocido, si alguna vez acontece, sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su dominio de capacidades (2005, p. 256).

Sin embargo, el consenso de los “filósofos del reconocimiento” se remite a estas dos premisas que he señalado: el reconocer la relevancia de la categoría del

reconocimiento y relacionarla con el concepto de identidad. Digo esto, pues si uno se detiene a estudiar sus obras dedicadas al reconocimiento, advertirá que cada pensador aborda el reconocimiento desde una perspectiva distinta. Taylor (1993), por ejemplo, estudia el tema del reconocimiento desde el multiculturalismo de las sociedades contemporáneas: que por un lado, albergan más de una comunidad cultural con pretensiones de sobrevivir; y, por otro, tales comunidades tienen como exigencia fundamental, exigir el reconocimiento de su particularidad. Podríamos preguntarnos: ¿Por qué es tan importante la demanda del reconocimiento en las sociedades multiculturales? El abordaje del filósofo canadiense señala que es la toma de consciencia de que la identidad se ve influenciada por el reconocimiento, lo que hace que el reconocimiento torne en una necesidad humana fundamental y que a su vez sea una exigencia fundamental de nuestros tiempos. Honneth (1997), por su parte, estudia el tema del reconocimiento desde Hegel, en especial desde el joven Hegel de Jena. Su abordaje parte por detectar la multiplicidad de significados que posee el concepto de reconocimiento, para luego identificar los tres sentidos principales del reconocimiento en el joven Hegel bajo lo que él denomina las tres esferas del reconocimiento: amor, derecho y estima social. Fraser, importante interlocutora en este debate, contempla el reconocimiento desde lo que ella denomina “la concepción bidimensional de la justicia”. Desde esta perspectiva, el reconocimiento solo hace referencia al plano cultural de la justicia, sin embargo un enfoque global también debe hacer referencia al plano económico de la misma, la redistribución. Precisamente, su libro *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico* (2006) tiene como objetivo fundamental establecer la relación entre reconocimiento y redistribución

incluyendo ambos conceptos en su concepción de justicia. Finalmente, Ricoeur tiene como punto de partida el contraste que existe entre las acepciones del término reconocimiento en el discurso filosófico, donde las definiciones son dispersas; y las acepciones, que se encuentran en los diccionarios, donde si podemos observar a pesar de las diversas significaciones una unidad léxica. Precisamente este escenario configura a que el libro *Caminos del reconocimiento* (2005) tenga como objetivo conferir la polisemia regulada del concepto de “reconocimiento” propia del terreno lexicográfico al terreno filosófico. En este sentido, Ricoeur nos invita a emprender un camino hermenéutico para descubrir la polisemia regulada del concepto de reconocimiento en sus tres sentidos más notorios en la historia de la filosofía: (I) El reconocimiento como identificación, (II) Reconocerse a sí mismo, y finalmente (III) El reconocimiento mutuo.

No obstante, la diferencia entre los “filósofos del reconocimiento” no queda simplemente en que cada uno ostenta una perspectiva particular de abordar el tema del reconocimiento sino que incluye críticas entre los mismos. Tratándose en la presente investigación fundamentalmente en estudiar “El concepto de reconocimiento en Charles Taylor” me remitiré a las críticas que enuncian los filósofos del reconocimiento al pensador canadiense³. Honneth (2010), por ejemplo, señala que Taylor desvirtúa la tesis hegeliana del reconocimiento pues

³ Lo que para nada significa que los “filósofos de reconocimiento” solo le dirijan crítica a Charles Taylor sino que también se dirigen observaciones entre ellos. Así, por ejemplo, Nancy Fraser (2006) reproduce la misma crítica que dirigió a Taylor contra Honneth. En este sentido, señala que el filósofo alemán se ha centrado solo en una dimensión de la justicia, el reconocimiento, pero ha dejado de lado la otra esfera, la redistribución. Axel Honneth (2006), contraargumento que la categoría de reconocimiento es fundamental respecto a la de redistribución, de ahí que si se resuelven los conflictos de reconocimiento, ello implicará resolver los conflictos de redistribución. Paul Ricoeur (2005), por su parte, objeta a Axel Honneth la centralidad del concepto de lucha en su concepción del reconocimiento, pues en efecto existen formas del reconocimiento que no implican lucha, sino que son una muestra de gratitud.

solo concibe el reconocimiento como reconocimiento de la diferencia cultural, sin embargo en Hegel el reconocimiento no solo hace referencia a la diferencia sino también a la igualdad. Fraser (2006) cuestiona la unilateralidad de Taylor al centrarse únicamente en una esfera de la justicia, el reconocimiento, perdiendo de vista con ello la otra esfera de la misma, la redistribución. Finalmente, Ricoeur (2005), advierte que debería leerse con sospecha el ensayo *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, pues Taylor está reconstruyendo un debate de su país, entre anglófonos y francófonos, en el cual el filósofo canadiense es militante de unos de los bandos, es decir, es un observador comprometido.

Todo lo dicho muestra un vivo y aún no cerrado debate⁴ acerca del concepto de reconocimiento, escenario que me impulsa a estudiar el concepto de reconocimiento en el filósofo que inicio el debate contemporáneo en torno al mismo: Charles Taylor.

1.1.1. El lugar de Taylor en el debate en torno al reconocimiento

Las publicaciones dedicadas exclusivamente a presentar el pensamiento de Taylor como *Charles Taylor* (2000) donde Ruth Abbey aparece como autora y otro libro que tiene el mismo título *Charles Taylor* (2004)⁵, donde Ruth Abbey aparece como editora, muestran dos cuestiones. La primera, que Charles Taylor es un autor fundamental de la filosofía contemporánea; y la segunda, que resulta aún más

⁴ En este debate también se escuchan voces peruanas. Miguel Giusti (2008) hace notar que si bien Charles Taylor y Axel Honneth dan buenas razones para dirigir la discusión hacia el tema del reconocimiento, ambos pensadores no coinciden ni en su definición, ni en el modo de recuperar la tesis de Hegel, ni tampoco en la forma de tratar la relación entre autonomía y reconocimiento, cuestión fundamental, a su juicio, en la filosofía hegeliana.

⁵ Ambos libros publicados en lengua inglesa aún no han sido traducidos al español. Es por esa razón que en lo que sigue escribo en inglés los capítulos de los libros dedicados al tema del reconocimiento.

apremiante para nuestra investigación, que el concepto de reconocimiento es uno de los tópicos centrales de su reflexión. Así en el primer libro (2000) dentro del capítulo 4, titulado «Theorizing politics» encontramos un subcapítulo titulado: «The politics of recognition» (pp. 135-141). En el segundo libro (2004) que es un conjunto de ensayos que abordan varios aspectos de la filosofía del Charles Taylor, y que es reunido por Abbey Ruth que figura como editora, encontramos dos ensayos dedicados al tema del reconocimiento. El primero, titulado «Toleration, Proselytizing, and The politics of recognition» (pp. 127-139) y escrito por Jehan Bethke Elshtain; y, el segundo, titulado «Taylor and Feminism: From Recognition of Identity to a Politics of the Good» (140-165) a cargo de Melisa A. Orlie.

Otra publicación, como la de Simon Thompson, titulada *The political theory of recognition. A critical Introduction*⁶(2006), muestran que Taylor es una de las tres principales cabezas, junto a Axel Honneth y Nancy Fraser, de lo que el autor denomina “teoría del reconocimiento”⁷. Digo esto, pues Thompson examina varios tópicos de lo que denomina la “teoría del reconocimiento”, desde la perspectiva de cada filósofo del reconocimiento, a saber: Charles Taylor, Axel Honneth y Nancy Fraser. Esta idea de Thompson de que Charles Taylor es un autor fundamental de la temática del reconocimiento también la prueban los otros “filósofos del reconocimiento”, pues cuando uno estudia sus textos consagrados al

⁶ Lamentablemente tampoco se encuentra traducción al español de este libro.

⁷ Paul Ricoeur problematiza que podamos hablar de algo así como una teoría del reconocimiento: «Suscito esta investigación el sentimiento de perplejidad sobre el estatuto semántico de propio término de reconocimiento en el plano del discurso filosófico. Es un hecho de que no existe teoría del reconocimiento digno de este nombre al modo que existe una o varias teorías del conocimiento» (2005, p.11).

reconocimiento encuentra –en todos ellos- referencias al filósofo canadiense. Aunque para precisar la afirmación debemos acotar que se encuentra referencias a Taylor sobre todo para criticar de algún modo su postura. Axel Honneth, por ejemplo, en uno de sus últimos ensayos titulado *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social* escribe:

Charles Taylor, en un libro que por primera vez presenta al gran público la política del reconocimiento como problema actual y que se convirtió rápidamente en un éxito, presupone en cierta manera una cronología extraordinariamente engañosa: así como la historia de las sociedades capitalistas liberales había sido hasta entonces acompañada de luchas por la igualdad jurídica, según la tesis del libro estas luchas han sido sustituidas actualmente en gran medida por las luchas de grupos sociales que exigen el reconocimiento de su diferencia definida desde el punto de vista cultural (2010, p. 37).

Esta cita de Honneth, prueba lo que he venido sosteniendo. Por un lado, el filósofo alemán reconoce que Taylor fue quien inicio el debate actual del reconocimiento al publicar *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993); pero por otro lado, le dirige una crítica. Nancy Fraser, por su parte, en su libro *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico* reconoce el papel fundamental de Taylor en el debate en torno al reconocimiento, como lo sugiere la siguiente cita: «Por regla general se interpreta que el reconocimiento atañe a la autorrealización. Esta postura es la Charles Taylor y Axel Honneth, los dos teóricos contemporáneos del reconocimiento más destacados» (Fraser y Honneth, 2006, p. 35). Finalmente, en el libro de Paul Ricoeur *Caminos del reconocimiento* (2005), en especial en el tercer estudio encontramos el capítulo 4: «Nuevas actualizaciones del argumento de Hegel en Jena». Dentro de este capítulo,

Ricoeur estudia las obras de Honneth y Taylor. El apartado que concierne a Taylor lleva de título: «Multiculturalismo y “política del reconocimiento”», es decir, precisamente el título de la obra de Taylor. Este pasaje de la obra de Ricoeur dedicada a abordar el tema del reconocimiento empieza de la siguiente manera:

He querido dejar para el final la forma de lucha por el reconocimiento que más ha contribuido a popularizar el tema del reconocimiento, con riesgo de trivializarlo: está vinculada al problema que plantea el multiculturalismo, así como la lucha llevada a otros frentes, como los movimientos feministas, las minorías negras o conjuntos culturales minoritarios (Ricoeur, 2005, p. 220).

La cita muestra que también para Ricoeur es Taylor quien popularizó el tema del reconocimiento. En consecuencia, todas estas citas que he traído a colación apuntan a la misma idea: Charles Taylor es el filósofo que inició la discusión contemporánea en torno al reconocimiento, una suerte de fundador de estos debates; sin embargo ni este estatus lo protege de las críticas que le dirigen Axel Honneth, Nancy Fraser y Paul Ricoeur⁸.

No quisiera terminar esta suerte de estado de la cuestión en torno al concepto de reconocimiento en Charles Taylor, sin hacer mención a las publicaciones en el mundo hispano. Hasta el momento he recordado las publicaciones del mundo angloparlante, incluso varias de ellas sin traducción al castellano, y las publicaciones de los “filósofos del reconocimiento”. Sin embargo, en habla hispana

⁸ Es por eso que en la presente investigación le dedica un capítulo, el cuarto, a exponer no solo las críticas de los “filósofos del reconocimiento” a Charles Taylor sino también en examinar cuan justas son las mismas. Ahora que me remita a estas tres críticas a Taylor, no significa que sólo estos filósofos lo hayan criticado. Se puede ver otras críticas en Jürgen Habermas (1999) *La inclusión del otro*, y en Giovanni Sartori (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*.

también tenemos varias publicaciones dedicadas a Taylor, y a la temática del reconocimiento. Así por ejemplo el filósofo español Carlos Thiebaut publicó en 1992 el libro *Los límites de la comunidad*, donde inserta en el mundo hispanohablante el debate liberales-comunitaristas, debate donde Charles Taylor es un filósofo fundamental. El capítulo 2 de este libro lleva de título: «Nuestro retrato moral: Charles Taylor». En la misma España en el año 2001, Encarna Llamas publicó el libro *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*. La tesis básica del libro señala que el filósofo canadiense sintetiza el debate entre liberales y comunitaristas, pues por un lado Taylor acepta la influencia de la comunidad en la identidad del sujeto, pero a la vez, reconoce que el individuo es libre para poder configurar su identidad. Desde luego, siendo el concepto de reconocimiento importante en la obra de Taylor, se encuentra dentro de este libro el capítulo 5 titulado «Comunidad», el subcapítulo «5.2. Reconocimiento» (pp.130-142).

La importancia de Taylor, no obstante no sólo es reconocida en el viejo continente sino también en Latinoamérica. El filósofo colombiano Nelson Cuchumbé Holguín publica en el 2012 el libro *El multiculturalismo de Charles Taylor y el universalismo de los derechos de Jürgen Habermas*, en el cual como su mismo nombre lo indica contrapone los modelos de ambos pensadores. En la misma Colombia, en la Revista de estudiantes de filosofía *Versiones* (Nº 1, julio-diciembre, 2003) se encuentra la monografía «El problema del reconocimiento en Charles Taylor» (pp. 93-111). Alexander Ramírez, su autor, asume la necesidad de revisar dos conceptos claves de la filosofía de Taylor, a saber: reconocimiento e identidad; pues juzga que son importantes dentro de la pensamiento del filósofo canadiense.

En Chile, el profesor de lógica jurídica de la Universidad de Bernardo O'Higgins, Matías Correa Molina, escribe un interesante artículo titulado: «Sobre Charles Taylor y algunos problemas relativos a la política del reconocimiento». Correa, por un lado, reconstruye los supuestos del abordaje de Taylor en torno a la temática del reconocimiento; y, por otro, intenta ampliar la postura del filósofo canadiense, ofreciendo un criterio que nos sirva para lidiar con la exigencia de reconocimiento de grupos culturales que amenazan o niegan las identidades de otros grupos.

En el Perú el interés que ha despertado Taylor es algo que se debe resaltar. Así, por ejemplo el profesor Gonzalo Gamio⁹ le ha dedicado la tesis de licenciatura, la de maestría, y finalmente la de doctorado a Charles Taylor. La tesis de licenciatura que titula: *Identidad y racionalidad práctica: reflexiones sobre el pensamiento ético de Charles Taylor* (2001) es un estudio que discute cuestiones fundamentales del pensamiento del filósofo canadiense como la racionalidad práctica, el concepto de bien, el concepto de identidad, el ideal de autenticidad, y sus críticas al liberalismo. Resulta apremiante para la presente investigación encontrar dentro del capítulo 3, titulado «Las dimensiones éticas de la identidad», el subcapítulo 3.2. «Una fenomenología de la construcción dialógica de la identidad. Identidad y reconocimiento», dentro del cual se lee la sección «3.2.1. El carácter dialógico de la identidad». Digo esto, pues como mostraré más adelante todo estudio del reconocimiento en Taylor, debe conducir necesariamente a la noción de identidad. Y resulta aún más gratificante encontrar el capítulo 4, titulado «El reconocimiento y

⁹ Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas. Es profesor de Ética en la Pontificia Universidad Católica del Perú y de Filosofía Política en la Universidad Antonio Ruíz de Montoya de Lima.

la comprensión sustancialista del liberalismo», en especial la sección 4.1. «Dimensiones políticas del fenómeno del reconocimiento» y el subcapítulo “4.3.1. Los conflictos de la política del reconocimiento”. Por otro lado, la tesis de maestría titulada *La crítica de Taylor al liberalismo procedimental* (2003), es como lo dice su mismo autor: una extensión y profundización del capítulo 4 de su tesis de licenciatura. Finalmente, la tesis de doctorado *Deliberación práctica y vida buena. Un estudio sobre la ética de Charles Taylor* (2012) a pesar de que pretende delimitar su tema a los conceptos de “deliberación” y “vida buena” presenta una discusión muy lúcida sobre tópicos generales de filosofía de Charles Taylor, en especial de su perspectiva ética; en este sentido resulta pertinente el subtítulo de la misma. De los cuatro capítulos que contempla tal tesis, juzgo que el último, titulado «Los bienes y el sentido del yo», es el más importante para mi investigación. Digo esto, pues en este capítulo Gonzalo Gamio expone de manera clara la tesis que pretendo defender en la presente investigación: la constitución dialógica de la identidad por el reconocimiento de los otros significantes¹⁰:

¹⁰ La entrada de Gonzalo Gamio, sin embargo, al tema de la constitución dialógica de la identidad es muy distinta a la entrada que ensayo en la presente investigación. El profesor Gamio, contrapone el modelo de la constitución dialógica de la identidad a la descripción atomista de la identidad, que propugna el liberalismo procedimental: «Los individuos tienden a concebirse como partículas sociales sin conexión, mónadas sin ventanas, sujetos de interés que sólo se asocian y establecen alianzas por razones instrumentales. Se trata de personas que diseñan su identidad y estilos de vida de manera autorreferencial, sin reconocer deuda espiritual alguna con otros individuos o con las instituciones en las que participan» (Gamio, 2012, p. 231). Desde su punto vista, el problema con la antropología que subyace al liberalismo procedimental, la ontología atomista más conocida como el “self-made-man” es que los individuos no asumen el papel fundamental que juega la comunidad en la constitución de su identidad. En consecuencia, se puede decir que el abordaje al tema del reconocimiento que ensaya Gonzalo Gamio es desde la crítica de Taylor al liberalismo, o en lo que se ha denominado: el debate liberales-comunitaristas. Interlocutores fundamentales en este debate son: John Rawls, Ronald Dworkin, Michael Sandel, Michael Walzer y Alasdair MacIntyre. Los libros básicos de Taylor en estos debates son *Fuentes del yo* (1996) y *Argumentos filosóficos* (1997), en especial el artículo «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo» (pp. 239-267). La entrada, que propongo en la presente investigación es abordar el papel fundamental del reconocimiento en la constitución de la identidad desde el

Taylor muestra –a partir de pensadores como Mead y Hegel- que la identidad se constituye a través de un proceso dialógico, en el cual intervienen los otros, en conexión con horizontes compartidos. Que la identidad se configura dialógicamente implica destacar la capacidad de reflexión y el cuidado de la libertad individual (Gamio, 2012, p. 12).

Las investigaciones de Gonzalo Gamio sugieren dos cuestiones que he tratado de demostrar en estas páginas, a saber: que Charles Taylor, en un autor fundamental de la filosofía actual, y que el concepto de identidad y reconocimiento son fundamentales dentro de su pensamiento. Desde luego, Gonzalo Gamio no es el único filósofo peruano que ha advertido estas dos cuestiones sobre Charles Taylor, sino también Miguel Giusti¹¹, como lo prueba su penúltima publicación *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (2008). Este libro está dividido en tres secciones: «El soñado bien», «El mal presente» y «Rumores de reconocimiento». Observando solo el índice de esta publicación, se puede inferir que su autor advierte que el debate en torno al reconocimiento es un debate fundamental de la ética contemporánea, razón por la cual le dedica la última sección de su libro. Ahora bien, esta última sección contempla los siguientes artículos: «El “Señor de los anillos”. Fuentes y límites del concepto de tolerancia»,

debate entorno del reconocimiento, donde los autores fundamentales son: Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser y Paul Ricoeur. Los libros básicos de Taylor en este debate son: *El multiculturalismo* y *“la política del reconocimiento”* (1993) y el artículo «Identidad y Reconocimiento» (1996). Incluso, se podría ensayar una tercera entrada al tema de la identidad y el reconocimiento, que en realidad sería una variante de la primera, desde la crítica que tiene Taylor al egocentrismo, individualismo y narcicismo, males contemporáneos que tienen su origen en la negación de los horizontes de sentido. El filósofo canadiense sostiene que las personas creen que pueden dotar de sentido a las cuestiones que juzgan importantes, pero en realidad, existen horizontes que son los que realmente dotan de sentido a nuestras acciones y son independientes de nuestra voluntad. Los horizontes nos son dados, y transmitidos junto al lenguaje, el detalles estriba en que cuando aprendamos un lenguaje también recibimos una imagen de nosotros mismo, un reconocimiento de nuestra identidad. El libro básico en este camino para el tema de la identidad y el reconocimiento es *La ética de la autenticidad* (1994).

¹¹ Profesor principal del Departamento Académico de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde ejerce asimismo el cargo de director del Centro de Estudios Filosóficos. Fue presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía por el período 2004-2009.

«Autonomía y reconocimiento. Entre Kant y Hegel», « ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas? »«Reconocimiento y gratitud. El “itinerario” de Paul Ricoeur», «“Padecer de indeterminación”. Axel Honneth sobre Hegel». De estos artículos, el que ayuda a entender la perspectiva de Taylor del reconocimiento es el segundo, pues lo que realiza el autor es primero, reconocer la revival del reconocimiento gracias a dos publicaciones: *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993) de Charles Taylor, y *La lucha por el reconocimiento* (1997) de Axel Honneth; para luego, exponer la concepción hegeliana del reconocimiento, con miras a ver si los dos pensadores contemporáneos reconstruyen fielmente la ideas del filósofo del idealismo alemán. El que Guisti incluya a Taylor, en esta sección de su libro prueba que Taylor es un filósofo imprescindible en los debates en torno al reconocimiento. Sin embargo, si seguimos examinando los artículos veremos que Guisti también se detiene en Axel Honneth y Paul Ricoeur, proceder que prueba otra idea que he venido tratando de mostrar en estas páginas, a saber: que si uno estudia el debate actual sobre el reconocimiento, inevitablemente debe estudiar a ciertos filósofos, que he denominado “los filósofos del reconocimiento”: Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser y Paul Ricoeur.

Finalmente, quisiera mencionar las publicaciones que filósofos de la Universidad Nacional de San Marcos, mi casa de estudios, han realizado sobre Charles Taylor. La primera que quiero recordar es la tesis de maestría, titulada *Identidad y comunidad en el pensamiento filosófico de Charles Taylor* (2009). La segunda, es el libro del profesor Miguel Polo *Ética y Razón práctica* (2009), en especial el capítulo V, donde encontramos la sección 4, titulada: «La diversidad de bienes y la

argumentación racional» (pp. 119-126). En este punto de su libro, Miguel Polo¹² examina el artículo de Taylor «La diversidad de bienes». Finalmente, la tercera es el artículo «Examen de *La política del reconocimiento* de Charles Taylor» (pp. 151-160) que se encuentra dentro de la Revista de Filosofía Dialéctica (Año 1, N.º 1, 2011). El objetivo del mismo como lo señala Javier Hernández¹³, su autor, es:

[...] examinar de manera crítica los argumentos en pro del reconocimiento y la interculturalidad que Charles Taylor elabora en su escrito *La política del reconocimiento*. Para ello se remonta a los fundamentos filosóficos de los que parte, es decir, el examen se retrotrae a las cuestiones de la naturaleza humana y el mundo en general (2011, p. 151).

Es decir, el aporte de Javier Hernández, no sería resumir las ideas de Taylor sino el explicitar los supuestos desde los cuales parte, o asume, el filósofo canadiense. Su abordaje detecta dos supuestos que los plantea en forma de observaciones. El primero, de tipo teórico u ontológico, apunta que entender a la identidad de manera dialógica supone concebir al hombre como sujeto, supuesto que no es válido para todo hombre; y el segundo, de tipo práctico y político, da cuenta que asumir el modelo de reconocimiento de Taylor conlleva a aceptar que el modelo de organización para reconocer la diversidad cultural es la democracia liberal. Estos dos supuestos, Javier Hernández los resume en el último párrafo de su artículo:

¹² Doctor en filosofía por la Universidad Nacional de San Marcos. Es profesor de Ética de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM y de la Universidad de Lima

¹³ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es profesor de Filosofía en la Universidad Cayetano Heredia.

De lo anterior podemos concluir la crítica a la manera cómo Taylor asume el problema del reconocimiento diciendo que el reconocimiento que propone se queda en una dimensión óptica. En primer lugar, porque se ancla en la noción de sujeto, que es una ontificación del ser. Además de que el sujeto, por más dialógico que sea, no llega a constituirse como un universal válido para todos los ámbitos culturales ya que no todos los hombres se conciben a sí mismo como sujetos y, en segundo lugar, porque en la política del reconocimiento solo se toma en cuenta algunos aspectos de la identidad cultural; es decir, se excluye entre otras cosas, la forma de gobierno de una cultura, no se la reconoce por considerar que la democracia es mejor. (2011, p. 159).

Por lo tanto los autores, sean estos europeos, americanos, latinoamericanos o peruanos que se han detenido a estudiar las ideas de Charles Taylor y publicados obras o artículos sobre un aspecto de su pensamiento prueban dos cuestiones. La primera, que Taylor es un autor fundamental de la ética y filosofía política actual; y la segunda, que resulta aún más apremiante para el presente estudio, que el concepto de reconocimiento es un concepto fundamental dentro de su filosofía.

1.2. Los dos cambios que posibilitaron la centralidad del reconocimiento en los debates contemporáneos.

Para que el título de presente subcapítulo sea preciso debería haber escrito: “Los dos cambios que posibilitaron la centralidad del reconocimiento en los debates contemporáneos, según Charles Taylor”, pues, las razones que enuncio a continuación las plantea el filósofo canadiense en su ensayo dedicado al tema del reconocimiento: *El multiculturalismo* y *“La política del reconocimiento”* (1993). Charles Taylor empieza este ensayo señalando que la política actual gira sobre la exigencia de reconocimiento, como lo muestran los debates feministas, las

relaciones raciales y las discusiones sobre el multiculturalismo. La exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a la toma de conciencia de los nexos entre el reconocimiento y la identidad. No obstante, el papel central del reconocimiento en la política no siempre fue tan predominante, de ahí que una de las primeras tareas en su famoso ensayo sea:

[...] empezar por ver cómo este discurso del reconocimiento y de la identidad llegó a parecernos familiar o por lo menos fácil de comprender. Pues no siempre fue así y nuestros antepasados de hace más de dos siglos nos habrían mirado sin comprender si hubiésemos empleado estos términos en sus sentido actual. ¿Cómo empezó todo esto? (Taylor, 1993, p.45).

En este marco Taylor distingue dos cambios que, en conjunto, hicieron inevitable la moderna preocupación por el concepto de reconocimiento: el desplome de las jerarquías sociales y el ideal de autenticidad¹⁴. Expondré cada uno por separado.

1.2.1. El desplome de las jerarquías sociales

Para entender este primer cambio se debe analizar el paso del concepto de honor al de dignidad. Lo que significa, en otras palabras, seguir el devenir del “antiguo régimen” a la democracia. Tema que no es una novedad, pues el mismo Taylor señala que en esta parte de su ensayo resume el trabajo de Peter Berger *On the*

¹⁴ Estos dos cambios que posibilitaron la centralidad del reconocimiento en los debates actuales son, a juicio de Alexander Ramírez, un aporte significativo de Taylor: «En principio, en la historia de la filosofía, este discurso del reconocimiento se le atribuye a Hegel. Este autor configuro y dio forma a este concepto de reconocimiento, al igual que a la necesidad que tiene de él el hombre. Pero si bien fue Hegel el principal articulador y forjador de dicho concepto, Taylor considera –y éste es uno de los aportes significativos de Taylor en el plano de la historia de las ideas- que para dar cuenta satisfactoria del mismo, es necesario mirar más allá, estos es, remontarse más allá de Hegel, principalmente al terreno histórico donde se dio un cambio significativo en las relaciones sociales, a saber, el momento en el cual se produce “el desplome de las jerarquías sociales”» (Ramírez, 2003, 95).

obsolescence of the concept of honour (1983). Sigamos, por ende, el hilo conductor que establece el filósofo canadiense.

Una de las primeras cosas que se advierte cuando se estudia las sociedades premodernas de Europa es que se fundaban sobre un principio que podemos denominar de “complementariedad jerárquica”. Las sociedades del antiguo régimen estaban constituidas por diferentes rangos o estamentos, como por ejemplo, la nobleza, la burguesía, los campesinos. Si bien tales estamentos se complementaban ya que eran necesarios los unos para los otros y estaban concebidos como tales, al mismo tiempo eran jerárquicos porque nadie pretendía que la necesidad mutua los convirtiera en iguales. Taylor advierte, que la existencia de las jerarquías sociales solía ser la base del honor, concepto que utiliza: «en el sentido del antiguo régimen, en que estaba intrínsecamente relacionado con la desigualdad. Para que algunos tuvieran honor en este sentido era necesario que no todos lo tuvieran» (1993, p.45). El honor, por tanto, tiene como base las jerarquías sociales y está relacionado con la desigualdad, en tanto tiene un sentido privilegiado: para que algunos tuvieran honor era necesario que no todo lo tuviesen. No obstante, junto con la aparición de la democracia en el mundo moderno nace el concepto de dignidad, que a diferencia del sentido privilegiado del honor posee un sentido universalista e igualitario. Así pues, cuando se habla de la “inherente dignidad” de los seres humanos la premisa subyacente es que todos la compartimos. Taylor señala incluso que una vez que se adopta la democracia como régimen político era inevitable dos consecuencias. La primera, que el concepto de honor cayera en desuso, pues la dignidad es el

único ideal compatible con la democracia. La segunda, la adopción de formas de reconocimiento igualitario que han sido y son esenciales a la cultura democrática, pues este régimen siendo fiel a sus principios, uno de ellos y quizás el fundamental sea la exigencia de igualdad, desemboca en una política del reconocimiento: «la democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adopto varias formas con el paso de los años, y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de status para las culturas y los sexos» (Taylor, 1993, p.46). En este sentido, que a todos se les llame “señor” o “señorita” y no solo a algunas personas se ha considerado esencial en algunas sociedades democráticas, como los Estados Unidos. Se puede advertir, no obstante, que el tipo de reconocimiento al que se está haciendo referencia es a un reconocimiento igualitario, es decir, de lo que se trata es de reconocer lo que comparten todos los seres humanos: la dignidad. Sin embargo, también, el ser humano necesita que se reconozca su diferencia particular, su originalidad lo que lo diferencia de los demás, lo que lo hace único. Para lograr esto es necesario exponer el segundo cambio que permitió la centralidad del concepto de reconocimiento, a saber: el ideal de autenticidad.

No quisiera acabar este punto sin hacer mención a dos ideas interesantes que señala Taylor a propósito del desplome de la sociedad jerárquica. La primera se encuentra en su artículo *Identidad y reconocimiento* (1996), donde señala que en la sociedad jerárquica el reconocimiento estaba limitado. Por un lado, porque el reconocimiento dependía fundamentalmente de la posición social. Y por otro, porque el grupo de personas que me pueden reconocer no son todas sino que se

circunscribe a las de mí mismo estatus. Por ejemplo, si soy un noble, primero, está fuera de discusión en que consiste mi identidad, pues la sociedad me da un reconocimiento en función a mi estamento; y, segundo, solo las personas de mi rango, y no las del pueblo, tienen derecho a otorgarme reconocimiento. Sin embargo, en el mundo moderno o en la “época de la autenticidad” estos dos límites se quiebran. Por una parte, la identidad del hombre ya no depende de la posición social, sino que debe buscarla en su interior; y por otra, todo hombre está en la capacidad de reconocer a otros: «De ahora en adelante, el reconocimiento del que tenía necesidad para afirmar el sentido de mi propio valor podría extenderse en principio a todo el género humano» (Taylor, 1996, p. 18). Es decir, a diferencia de la sociedad jerárquica, la sociedad moderna sostiene que todo hombre, porque posee dignidad, está en las condiciones de ser juez y decidir otorgarnos reconocimiento, o negárnoslo.

La segunda, que se encuentra en *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993), hace referencia a que el desplome de las jerarquías sociales supone lo que Taylor denomina el paso de la identidad socialmente derivada a la identidad internamente generada. En el antiguo régimen lo que hoy denominamos identidad dependía en gran parte del lugar que ocupaban las personas en la sociedad y por el papel social que desempeñaban en esa posición. La identidad dependía de la sociedad, de ahí que se hable de la “identidad socialmente derivada”. El nacimiento del ideal de la autenticidad al exigir que las personas descubran su identidad, su propio y original modo de ser, en sus adentros, anula este modo de entender la identidad. La identidad ya no puede

derivarse de la sociedad, por el contrario deberá generarse internamente. Esta nueva interpretación Taylor la denomina “identidad internamente generada”. Pero cabe preguntarnos ¿qué es el ideal de autenticidad? Es el segundo cambio que permitió la relevancia actual del reconocimiento, tema que precisamente es el siguiente en nuestro estudio.

1.2.2. El ideal de autenticidad

El segundo cambio que introduce una nueva dimensión al reconocimiento es la nueva interpretación de la identidad individual que surge a finales del siglo XVIII, que algunos han denominado “el ideal de autenticidad”. Taylor reconoce que hablará de ideal de la autenticidad basándose en el interesante y bien pensado libro de Lionel Trilling *Sincerity and Authenticity* (1969). Sin embargo en torno a este tema gira una obra del filósofo canadiense, a saber: *La ética de la autenticidad* (1994). En este libro, Taylor sostiene que el ideal de autenticidad tiene dos fuentes fundamentales: la teoría de los sentimientos morales y el principio de originalidad¹⁵. La primera idea tiene como punto de partida el concepto de que los humanos fueron dotados de un sentido moral, un sentido intuitivo de lo que es bueno y lo que es malo. Es decir, se asumía que las personas tenían una voz que les decía lo que era correcto, lo que debían hacer; y, si querían actuar con rectitud debían estar en contacto con sus sentimientos. El autor que ayudó a instaurar la concepción de los humanos como dotados de un sentimiento moral es, a juicio de Taylor, Rousseau:

¹⁵ Para estudiar estas dos ideas básicas del ideal de autenticidad, véase especialmente el capítulo tercero, titulado «Las fuentes de la autenticidad» (pp.61-67).

Las primeras variantes de esta nueva visión eran teístas, o al menos panteístas. Ello queda ilustrado por el filósofo que más contribuyó a que sobreviniera este cambio, Jean Jacques Rousseau. Creo que Rousseau es importante no sólo porque inició el cambio, antes bien, sostendría que su gran popularidad proviene en parte de que articuló algo que ya estaba teniendo lugar en la cultura. Rousseau presenta con frecuencia la cuestión de la moralidad como si tratara de seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior (1994, p. 62).

Para Rousseau, entonces, la cuestión de la moral es seguir la voz de naturaleza que anida en nuestro interior. Esta voz de la naturaleza a menudo es ahogada por las pasiones que inducen dependencia a los demás, de ahí que para Rousseau la salvación moral dependerá fundamentalmente del contacto moral con nosotros mismos. Estas ideas de Rousseau permitieron lo que Taylor denomina “el desplazamiento del acento moral”, en tanto la fuente con la que se debe acceder para entrar en contacto con un tipo de vida superior está en lo más profundo de nosotros:

La noción de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral de esta idea. En la visión original, la voz interior tiene importancia porque nos dice qué es lo correcto a la hora de actuar. Estar en contacto con nuestros sentimientos morales tendría aquí importancia como medios para la finalidad de actuar correctamente. Lo que yo llamo desplazamiento del acento moral se produce cuando ese contacto adquiere una significación moral independiente y crucial. Se convierte en algo que hemos de alcanzar con el fin de ser verdaderos y plenos seres humanos (Taylor, 1994, pp. 61-62).

Quisiera detenerme en este punto y desarrollarlo desde *Fuentes del yo* (1996) obra donde Taylor muestra cómo las fuentes morales se interiorizan, y como este

cambio se visualiza a través de Platón, Agustín y Descartes¹⁶. Antes de mostrar esta interiorización quisiera explicitar lo que entiende Taylor por este concepto. Las fuentes morales es el lugar a donde debemos ir para acceder a un lugar de vida superior, esto es, donde encontraremos un bien constitutivo que nos facultará para hacer el bien y ser buenos. Por ende, cuando se habla de la “interiorización de las fuentes morales” se hace referencia a que el hombre localiza en lo más profundo de él aquello con lo cual debe entrar en contacto para tener una vida moral. No obstante, advierte Taylor, las fuentes morales no siempre fueron pensadas en estos términos, es decir, no siempre estuvieron localizadas en nuestro interior. Platón, por ejemplo, consideraba que en la razón residía la fuente moral. Somos buenos, según su filosofía, si en nosotros impera la razón, y malos cuando estamos dominados por los deseos. Sin embargo, ello no debería hacernos asociar razón con interioridad, pues Platón no explica su punto de vista con la distinción dentro-fuera. Incluso la dicotomía puede ser considerada engañosa dentro de su filosofía. En la doctrina general de Platón estar regido por la razón significaba volverse hacia las ideas, y captar el orden del cosmos. Lo que prueba que las fuentes morales a la que accedemos por la razón no están en nosotros, por el contrario son exteriores. En otras palabras, la razón no está conectada con mi mundo interno sino más bien con el orden exterior de las cosas en el cosmos. Para probar esto solo basta releer, en esta clave, *La República* (1998), en especial “la alegoría de la caverna”. El esclavo que sale de la caverna,

¹⁶ Los capítulos que expondré a continuación son: 6, 7 y 8; titulados respectivamente: «El autodomínio de Platón», «In intetiore homine», y «Descartes: la razón desvinculada».

no se interioriza para encontrar la verdad, sino que “ve” con los ojos del alma la verdadera realidad, el mundo de la ideas.

Luego de estudiar el tema de las fuentes morales en Platón, Taylor continúa con San Agustín. Una cuestión que advierte Taylor, y que une a ambos pensadores, es que tanto Platón como Agustín sitúan las fuentes morales en el exterior: el primero, en las ideas; y, el segundo, en Dios. No obstante, existe una diferencia fundamental entre ambos pensadores: Agustín si utiliza la dicotomía dentro-fuera. ¿A qué se debe esta diferencia? Sencillamente, porque para San Agustín el sendero que lleva a Dios está dentro, y precisamente la senda del alma nos conducirá de lo más bajo hacia lo más elevado que es Dios. De ahí que recomiende: «no salgas afuera, vuelve a ti mismo. La verdad mora en el hombre interior» (citado en Taylor, 1996, p. 185). Y esto es así porque para San Agustín Dios no es sólo el objeto trascendental, sino también el principio subyacente de nuestra capacidad cognitiva. Dios no solo es lo que anhelamos ver, sino lo que potencia el ojo que ve. Por ende, la luz de Dios no solo está ahí afuera iluminando el orden del ser, como en Platón, sino que también es una luz interior. Por todo esto, a juicio de Taylor, es San Agustín y no Platón quién legó la interioridad a la tradición del pensamiento occidental. Sin embargo, esta importancia de la interiorización no significa de ningún modo la interiorización de las fuentes morales. El vuelco hacia el yo de San Agustín es crucial para acceder a una condición superior, puesto que la interiorización es el camino que nos lleva hacia Dios, que finalmente es la fuente moral. Para pensar en la ubicación interior de nuestras fuentes morales tenemos que esperar hasta Descartes:

La interiorización que se realiza en la Edad Moderna, cuya formulación cartesiana fue una de las más importantes e influyentes, difiere mucho de la de San Agustín. Coloca las fuentes morales dentro de nosotros, en un sentido muy real. Respecto de Platón y respecto de San Agustín produce en cada caso una transposición por la cual dejamos de vernos en relación con unas fuentes morales situadas fuera de nosotros, o al menos en modo alguno de la misma manera. Se ha interiorizado una importante facultad (Taylor, 1996, p.204).

Por ende, para Taylor a pesar de que San Agustín es un autor importante en el tema de la interioridad sólo a partir de Descartes podemos hablar de interiorización y desplazamiento de las fuentes morales.

Volviendo al libro *La ética de la autenticidad* (1994) con vistas a entender las dos fuentes del ideal de autenticidad, es momento de centrarnos en la segunda idea que caracteriza este ideal: el principio de originalidad. Para Taylor este principio adquiere importancia con el pensador alemán Johann Gottlob Herder, quien planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser, tiene su propia medida. De ahí que recomiende el no olvidar la fidelidad que cada persona se debe a sí misma, pues cada uno ha sido llamado a vivir su vida a su medida, a su manera, y no para imitar la vida de ningún otro: «Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando el potencial que es en verdad el mío propio» (Taylor, 1994, p. 65). En consecuencia debemos decir que para Taylor tanto el principio de originalidad como el contacto con los sentimientos morales son las dos ideas básicas del ideal de autenticidad. Esta idea central del capítulo tercero de la *Ética*

de la autenticidad (1994) Taylor también la defiende en *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993) como lo muestra la siguiente cita:

Este es el poderosos ideal moral que ha llegado hasta nosotros. En él se atribuye importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, a la que ve en peligro de perderse debido en parte a las presiones en favor de la conformidad externa [...] La importancia de este contacto propio aumenta considerablemente cuando se introduce el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo de acuerdo al cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro (Taylor, 1993, p. 50).

La cita señala, incluso, que el primer concepto cobra relevancia cuando surge el segundo, es decir, que el contacto propio con los sentimientos morales adquiere importancia cuando se es consciente de que nuestras voces tienen algo único que decir, esto es, cuando se asume plenamente el principio de originalidad.

Resulta interesante detenernos en este punto y advertir que tanto el contacto con los sentimientos morales para escuchar mi voz interna como el principio de originalidad, que supone a mi voz como portadora de algo único -ideas que en conjunto conforman el ideal de autenticidad- desembocan en una relevancia del reconocimiento. Digo esto, pues como he sugerido el ideal de autenticidad exige romper con la conformidad o dependencia externa para así poder interiorizarnos y encontrar nuestra identidad. Sin embargo, la tesis que defenderá Taylor en lo que sigue en su ensayo *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* es precisamente la opuesta, a saber: que nuestra identidad depende del

reconocimiento de los demás. De ahí que una pregunta necesaria en este punto de la investigación sea: ¿Cómo así, entonces, el ideal de autenticidad atribuye importancia al reconocimiento? Taylor es muy claro a este respecto:

De este modo el que yo descubra mi identidad no significa que yo la haya elaborado en aislamiento sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno con los demás. Por ello el ideal de autenticidad atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás (Taylor, 1993, p.55).

La cita establece que el ideal de autenticidad atribuye una nueva importancia al reconocimiento de la siguiente manera. El ideal de autenticidad nos exige buscar nuestra propio y original modo de ser en nuestros adentros¹⁷. No obstante, luego de interiorizarnos caemos en la cuenta que nuestra identidad depende de nuestras relaciones dialógicas, vale decir, que lo que yo creo de mí mismo está influenciado por lo que los demás me han proyectado. Incluso se puede acotar que no podría ser de otra manera porque, como se verá más adelante¹⁸, las personas definen su identidad en un lenguaje, y aprendemos el lenguaje en diálogo con los demás. Y precisamente en ese diálogo con los demás, en este aprendizaje (transmisión) del lenguaje hay también una interpretación del sujeto, un reconocimiento que le llega

¹⁷ Esta idea también la hace notar Gonzalo Gamio en su tesis doctoral, en especial en capítulo 4, titulado “El sentido del yo y la cultura de la autenticidad”, donde escribe: «Las ideas de autonomía e igualdad civil labradas en la Ilustración y el giro romántico que promueve expresividad del yo constituye lo que nuestro autor denomina la cultura de la autenticidad que precisamente promueve una comprensión de la identidad en términos de la búsqueda de la propia originalidad» (Gamio, 2013, p. 217). Una observación interesante de Gonzalo Gamio es la idea de que el ideal de autenticidad supone el liberalismo como concepción política, en el sentido que este modelo político garantiza a los individuos un espacio inviolable para el diseño y la elección de estilo de vida: «En sus formulaciones más “ortodoxas”, el liberalismo político garantiza a los individuos un espacio inviolable para el diseño y la elección del estilo de vida, para el diseño de la vida buena: el espacio privado. Se trata de un espacio libre de coacción de parte terceros –que no pueden intervenir en mi vida sin mi consentimiento- y de parte del propio estado» (2012, p. 223).

¹⁸ En especial en el subcapítulo “2.3. Identidad y Reconocimiento”.

desde fuera. Precisamente de esta forma el ideal de autenticidad es un cambio fundamental que posibilita una relevancia del reconocimiento, aunque a primera vista esta idea pueda parecer paradójica.

A pesar de los dos cambios que he mencionado y que posibilitaron la nueva dimensión del reconocimiento, debo señalar que el mismo Taylor juzga que el segundo cambio, el del ideal de autenticidad, es el más importante¹⁹ como lo muestra la siguiente cita:

Pero la importancia del reconocimiento se modificó e intensificó a partir de la nueva interpretación de la identidad individual que surgió a finales del siglo XVIII. Podemos hablar de una identidad individualizada, que es particularmente mía, y que descubro en mí mismo. Este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser (Taylor, 1993, p.47).

1.3. Observación 1: Dos cambios más que posibilitaron la centralidad del reconocimiento

Como señale al inicio del presente subcapítulo (1.2.) para que su título sea preciso debí haber escrito “Los dos cambios que posibilitaron la centralidad del reconocimiento en los debates filosóficos contemporáneos, según Charles Taylor”; afirmé esto, pues existen otros dos cambios más que si bien Taylor los sugiere no los desarrolla de manera explícita. Precisamente sobre estos dos cambios quiero

¹⁹ Esta misma idea la hace notar Alexander Ramírez en su artículo “El problema del reconocimiento en Charles Taylor”: «No obstante, nos aclara Taylor, la preocupación por el reconocimiento empezó a sentirse con fuerza a partir de finales del siglo XVIII cuando adquirió una inusitada vitalidad la reflexión sobre la individualidad del ser humano. Con ello la preocupación se desplaza hacia los términos de una “identidad individualizada”, que plantea y pone al individuo como centro mismo de la vida, es decir, al individuo como artífice de su propia vida, que no está sujeto a nadie y por tanto se desenvuelve conforme a su propia identidad, con lo cual este concepto de identidad “surge junto al ideal de ser fiel a sí mismo y a mi particular modo de ser”» (2003, p. 96).

centrar mi atención, pues en cierta medida también posibilitaron el escenario actual en torno al reconocimiento.

1.3.1. El paso de la subjetividad a la intersubjetividad

El primer cambio, propio del terreno de la filosofía, es el paso de la subjetividad al de la intersubjetividad. Para entender este cambio se debe partir de que el análisis de Taylor considera que la cultura moderna es subjetiva: «Este hecho forma parte del enorme giro subjetivo característico de la cultura moderna, es una nueva forma de interioridad en la que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna» (Taylor, 1993, p. 48). Nada más ilustrativo para entender este rasgo de la cultura moderna que pensar en la filosofía cartesiana y su centralidad en la subjetividad²⁰. Sin embargo, esta tendencia monológica de la cultura moderna es puesta en cuestión cuando se comienza a hablar de la intersubjetividad. En este caso, el filósofo clave para Taylor es Hegel. En especial, su célebre análisis de la lucha a muerte entre el señor y el siervo, que podemos encontrar en capítulo 4 de la *Fenomenología del Espíritu* (1996), en especial en la sección A: «Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre». Para Taylor, la idea básica de este

²⁰ La importancia de la subjetividad en la filosofía cartesiana responde a que el *telos* de la misma era encontrar certezas sobre las cuales fundamentar nuestros conocimientos, y precisamente la primera certeza a la que arriba es a la subjetividad: «Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de refutar inciertas, y que sea absolutamente indudables? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlo por mí mismos. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos, ¿y no estoy persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo es porque soy [...] De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu» (Descartes, 1997, p. 24).

pasaje hegeliano es que la subjetividad se forma gracias al reconocimiento que recibe de otra subjetividad; en este sentido escribe: «Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos florecer en la medida que se nos reconoce. Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia» (Taylor, 1993, p. 76). Es más, para Hegel –y esto también lo advierte el filósofo canadiense- solo nos conformamos en una subjetividad en virtud de que, por un lado, nos han reconocido y, por otro, hemos reconocido a otra subjetividad. Dicho análisis de la lucha a muerte entre señor y siervo, supone pasar de la subjetividad a la intersubjetividad, tomar conciencia de la influencia que tiene el otro en la formación de mi subjetividad, en una palabra: aceptar el papel fundamental del reconocimiento del otro en la constitución de mi identidad. Desde luego, la toma de conciencia de ello permitió una nueva dimensión del reconocimiento en el terreno de la filosofía.

1.3.2. La multiculturalidad de las sociedades actuales

El segundo cambio, propio del terreno de las ciencias sociales, es la patente multiculturalidad de las sociedades actuales. Desde luego, Taylor²¹ advierte esta

²¹ Y no solo Taylor, sino que también los otros filósofos del reconocimiento. Nancy Fraser, por ejemplo, señala que las sociedades modernas no solo son multiculturales en el sentido que albergan varias culturas, sino también porque cada cultura posee un horizonte de sentido determinado: «el orden cultural de las sociedades contemporáneas es pluralista en el plano ético. No todos los miembros comparten un horizonte común de evaluación, difundido de manera uniforme. Por el contrario, diferentes subculturas o “comunidades de valor” suscriben distintos horizontes de valor que, a veces son incompatibles» (Fraser y Honneth, 2006, p. 57). Este escenario es muy distinto al de las sociedades tradicionales que: «era monista en el plano ético; todos sus miembros operaban de acuerdo con un único horizonte común de evaluación, que era omnipresente y estaba uniformemente difundido; no existían subculturas encapsuladas que suscribían horizontes éticos alternativos» (Fraser y Honneth, 2006, p. 56). Esta es una de las cinco diferencias que existen entre las sociedades tradicionales y contemporáneas para Fraser como lo sostiene en el apartado III, titulado «Cuestiones de teoría social. De la clase social y el estatus en la sociedad capitalista» de su libro *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate ético-político* (2006). Paul Ricoeur, por otro lado, escribe: «se reserva el término multiculturalismo a las

característica de las sociedades cuando afirma: «más y más sociedades de hoy resultan ser multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir» (1993, p.91). Incluso, Taylor señala que existe una tendencia mundial a que las sociedades se tornen cada vez más multiculturales, debido a que las sociedades se vuelven más “porosas”, en el sentido de que están abiertas a la migración internacional:

Que todas las sociedades se tornen cada vez más multiculturales y a la vez se vuelven más porosas. En realidad, estos dos hechos van unidos: su porosidad significa que están más abiertos a la migración multinacional y que un número cada vez mayor de sus miembros lleva la vida de la diáspora, cuyo centro está en otra parte (Taylor, 1993, p. 93).

La multiculturalidad representa una nueva dimensión del reconocimiento, pues una sociedad que alberga a individuos que pertenecen a diferentes culturas debe fomentar el reconocimiento entre los mismos. Esto es, frente a la patente multiculturalidad de las sociedades actuales, los Estados tienen que fomentar una “política multicultural”²² que garantice precisamente el reconocimiento y la

demandas del respeto igualitario que proviene de culturas efectivamente desarrolladas dentro de un mismo marco institucional» (2006, p.221). Ricoeur, como lo sugeriré en el siguiente pie de página parece entender el multiculturalismo como un proyecto político.

²² Fidel Tubino, filósofo peruano que centra su reflexión en el tema de la interculturalidad, establece una distinción entre interculturalidad descriptiva, o de hecho, y la interculturalidad normativa, como proyecto político. En la primera: «Los discursos descriptivos de la interculturalidad se desarrollan especialmente en el campo de las ciencias sociales, la lingüística y el derecho. Desde estas ciencias se investigan y estudian los diversos procesos que se ponen en marcha cuando las culturas entran en contacto en espacios compartidos de aparición. Desde esta perspectiva, la interculturalidad es entendida como un "factum", es decir, como un hecho empíricamente verificable. Mientras que los antropólogos estudian los fenómenos de contacto entre culturas en sentido amplio, los lingüistas estudian específicamente los fenómenos de contacto entre lenguas y los abogados -especializados en el campo del pluralismo jurídico-, se encargan de los fenómenos de colisión y contacto entre el derecho consuetudinario y el derecho estatal» (Tubino, pp.1-2). En la segunda, interculturalidad es: «en este contexto, sinónimo de construcción de ciudadanías interculturales y de democracias multiculturales. Es, pues, una oferta ético-política de democracia inclusiva de la diversidad, alternativa al carácter occidentalizante de la modernización social. No se trata de un anti-modernismo o de un premodernismo camuflado. Optar por la interculturalidad como proyecto societal es optar por "crear formas nuevas de modernidad"» (Tubino, p. 3). Me sirvo de

valoración positiva de los individuos que pertenecen a diferentes grupos culturales²³. Una vez entendido esto, se puede comprender mejor creo, el título del ensayo del Charles Taylor *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993). Desde mi lectura, lo que quiere decir el filósofo canadiense es que una sociedad multicultural, que albergan varios grupos culturales, amerita una política del reconocimiento, en el sentido de que el Estado debe fomentar y garantizar el reconocimiento²⁴ entre los individuos de diferentes culturas.

Por lo tanto a los dos cambios que enunciamos en un principio, y que posibilitaron la dimensión actual del reconocimiento, se debe agregar estos dos que he sugerido en el presente subcapítulo. En este sentido, se tienen cuatro cambios que posibilitaron la centralidad del reconocimiento en los debates actuales, a

esta distinción de Fidel Tubino para hablar de una multiculturalidad de hecho, que hace referencia a que las sociedades albergan varios grupos culturales, y de una multiculturalidad como proyecto político que hace referencia a como los Estados promueven políticas para garantizar el trato respetuoso entre individuos de diferentes culturas y la supervivencia cultural de las mismas.

²³ En las sociedades actuales esta exigencia son elevadas al terreno jurídico. Prueba de ello es la publicación de la UNESCO *La declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* (2002). El primer artículo de esta Declaración señala: «*La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad*. La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuentes de intercambio, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido constituye un patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras» (UNESCO, 2002, p. 4). El cuarto señala: «*Los derechos humanos, garantes de la diversidad cultural*. La defensa de la diversidad es un imperativo ético inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos autóctonos» (UNESCO, 2002, p. 4). En sentido, Koichiro Matsuura, director general de la UNESCO señala, advirtiendo la importancia de estos dos derechos que he mencionado: «Un instrumento de tal envergadura es algo novedoso para la comunidad internacional. En él se eleva la diversidad cultural a la categoría de “patrimonio común de la humanidad”, “tan necesaria para la humanidad como la biodiversidad para los seres vivos” y su salvaguardia se erige en un imperativo ético indisoluble del respeto por la dignidad de la persona» (UNESCO, 2002, p. 2).

²⁴ Este reconocimiento, como se verá más adelante, debe ser: reconocimiento de su igualdad como ser humano, en tanto todos poseemos dignidad; y, reconocimiento de su particularidad, en el sentido, de cada persona y cultura es única.

saber: el desplome de las jerarquías sociales, el ideal de autenticidad, el paso de la subjetividad a la intersubjetividad y la patente multiculturalidad de las sociedades contemporáneas.

CAPÍTULO II: IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO

Una vez entendido como el concepto de reconocimiento deviene en una categoría central en los debates filosóficos actuales, en el presente capítulo nos centraremos en estudiar la relación entre reconocimiento e identidad. Para ello, en un primer momento, analizaremos que significa tanto el concepto de identidad y reconocimiento en la filosofía de Taylor. Este primer momento amerita una parte considerable del capítulo, por dos razones. La primera, porque la noción de identidad es fundamental en Taylor, como lo prueba sin lugar a dudas su gran obra *Fuentes del yo* (1996). La segunda, porque estudiar el reconocimiento en Taylor nos conduce a responder la siguiente interrogante: ¿El concepto de reconocimiento en Taylor es una deuda hegeliana? Por otro lado, sólo una vez entendido que significa la identidad y el reconocimiento estaremos en la capacidad de inscribirnos en un segundo momento y de dilucidar en qué consiste la relación entre ambos. En este segundo momento, en una primera etapa, se someterá a prueba la hipótesis de la investigación que sostiene que el reconocimiento moldea, en parte, la identidad. Seguidamente, estudiaremos los nexos entre identidad y reconocimiento desde un tema que es fundamental en Taylor: el lenguaje. Finalmente, se presentaran algunas críticas a la concepción tayloriana entre reconocimiento e identidad. Paralelamente a esta labor de dilucidar los nexos entre identidad y reconocimiento, he sugerido dos apuntes críticos que he anotado en dos subcapítulos a modo de observaciones.

2.1. El concepto de identidad

En el presente subcapítulo rastrearé el concepto de identidad en la obra de Charles Taylor. Debo decir que estudio el concepto de identidad por dos razones: la primera, porque es un concepto clave de mi hipótesis que establece nexos entre identidad y reconocimiento; y, segunda, porque al entender que es la identidad se comprenderá mejor “el ideal de autenticidad” o la nueva interpretación de la identidad, que como ya se vio es el cambio fundamental que permitió la dimensión actual del reconocimiento. La estructura de este subcapítulo se divide de la siguiente manera. En un primer momento, estudiaré las dos dimensiones de la identidad que enuncia Taylor en su libro *Fuentes del yo* (1996). Luego, en un segundo momento, me concentraré en los dos sentidos de identidad, a saber: la identidad universal y la identidad particular; que también expone su obra *Fuentes del yo*. Precisamente esta distinción, me permitirá poder distinguir y agrupar las definiciones de identidad que se encuentran tanto en *La ética de la autenticidad* (1994) como en *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”* (1993). Finalmente, en un tercer momento recogeré la distinción entre identidad individual y colectiva que establece en sus artículo *Identidad y reconocimiento* (1996).

2.1.1. Las dos condiciones básicas de la identidad

Una prudente advertencia antes de empezar a estudiar el concepto de identidad en la obra del pensador canadiense es tomar en cuenta que a pesar de que «nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella» (Taylor, 1996, p.55) el mismo Taylor traza

líneas generales de la misma o “dimensiones de la identidad” como las llama en su libro *Fuentes del yo*. El objetivo central de este libro estriba en explorar las diferentes facetas de la identidad moderna, y antes de establecer los nexos entre identidad y, orientación moral, lenguaje, interioridad y fuentes morales, respectivamente; Taylor ofrece la siguiente definición de “identidad”:

Con este término quiero designar el conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentra cabida en Occidente moderno (1996, p.19).

Es decir, una primera aproximación a lo que significa el concepto de identidad sería entenderla como sinónimo del concepto de ser humano y persona. De ahí que resulte natural pensar que las personas y seres humanos tienen una identidad. La cuestión de la identidad, por otro lado, en la filosofía de Charles Taylor se traduce a la pregunta: ¿Quién soy? Interrogante que amerita una respuesta que defina tanto el lugar desde donde hablo como a quien hablo, pues: «La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definitoria» (Taylor, 1996 p. 64). La cita pone de relieve, me parece, dos dimensiones de la identidad. Por un lado, señala la relación entre identidad y la orientación moral; y, por otro, sostiene los nexos entre identidad y lenguaje²⁵. En lo que sigue del presente subcapítulo reconstruiré la argumentación

²⁵ Gonzalo Gamio también nota estas dos dimensiones de la identidad en su tesis doctoral *Deliberación práctica y vida buena. Un estudio sobre la ética de Charles Taylor* (2012), es especial en el capítulo 4, titulado: «Los bienes y el sentido del yo». La primera, que establece relación entre identidad y orientación moral, la estudia “4.2. El sentido del yo y la cultura de la autenticidad”. La

que expone Charles Taylor en su obra *Fuentes del yo* (1996) y que da cuenta de las dos dimensiones de la identidad que he señalado.

2.1.1.1. La identidad y orientación moral

Para estudiar la primera dimensión de la identidad, que resalta su relación con la orientación moral, debemos dirigirnos al capítulo 2 de *Fuentes del yo* (1996), titulado «El yo en espacio moral», en especial al apartado “2.1.”. Para situarnos sólo diré que Taylor aborda el tema de la identidad en el contexto de su crítica a la tesis reduccionista que defiende la posibilidad de deshacernos de nuestros marcos referenciales, cuestión para él imposible, pues los horizontes son los marcos dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y les dan sentido. De ahí que dentro de su filosofía denomine a los marcos referenciales “horizontes de sentido”. Una clara definición de este concepto Taylor la ofrece en ensayo «La superación de la epistemología» que se encuentra dentro de su libro *Argumentos Filosóficos*:

Lo que descubrimos y que subyace a nuestra representaciones del mundo –el tipo de cosas que formulamos, por ejemplo en frases declarativas- ya no es representación, sino una cierta captación del mundo que tenemos en tanto que agentes de él (Taylor, 1997, p.32).

El horizonte, como lo sugiere la cita, es el fondo de inteligibilidad por el cual las cosas adquieren sentido. Una vez entendido que significa el concepto de horizontes, Taylor lo relaciona con el concepto de identidad: «Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan

segunda, que establece relación entre identidad y lenguaje la estudia en “4.3. Urdimbres de interlocución”.

el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo» (Taylor, 1996, p. 52). Es decir, mi identidad sería el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura que determine lo que es el bien, o lo que es digno de consideración o lo admirable, o lo valioso. En este sentido, las personas que atraviesan una crisis de identidad quedan a la deriva, en tanto carecen del horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable, pues:

Lo que esto ilustra es el vínculo esencial que existe entre la identidad y un cierta clase de orientación. Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario (Taylor, 1996, pp.52-53).

La cita, deja claro, el vínculo esencial entre identidad y orientación moral. Se debe decir, por tanto, a propósito de la primera dimensión de la identidad que su papel es el de orientarnos, el de proporcionarnos el marco dentro del cual las cosas tienen sentido para nosotros en virtud de las distinciones cualitativas que incorpora. Este vínculo entre identidad y orientación moral, no es algo que Taylor sostenga sólo en *Fuentes del yo*, sino que es una idea general que se manifiesta en la mayoría de sus obras²⁶. Por citar un caso, en *La ética de la autenticidad*, escribe: «Consideremos lo que entendemos por “identidad”. Se trata de “quien”

²⁶En su artículo *Identidad y reconocimiento* Taylor también enuncia la relación entre identidad y orientación moral, como lo muestra la siguiente cita: «Pero se podría decir que mi identidad define de alguna manera el horizonte del mundo moral. A partir de mi identidad sé lo que resulta verdaderamente importante para mí y lo que resulta menos importante, sé lo que me atañe profundamente y lo que tiene una significación menor» (Taylor, 1996, pp. 12-13). En este artículo, incluso, identifica este primer sentido de identidad con el sentido de ciertos psicólogos, en especial el de Erick Erikson.

somos y “de dónde venimos”. Como tal constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido» (Taylor, 1994, p.70).

Un supuesto de lo dicho hasta el momento es que la concepción de la identidad de Charles Taylor asume como algo básico que el agente humano existe dentro de un espacio de interrogantes morales. Tal idea se puede notar en la siguiente cita:

No obstante, nuestros planteamientos sobre la identidad indican más bien que esta cuestión pertenece a la clase de cuestiones ineludibles, es decir, que es parte de la acción humana existir en un espacio de cuestiones sobre los bienes potentemente valorados, antes de cualquier elección o cambio cultural aleatorio (Taylor, 1996, p.57).

Y como se mencionó líneas arriba, son los marcos referenciales los que responden a estas interrogantes brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros. A modo de conclusión se debe decir que esta primera dimensión de la identidad muestra que el supuesto naturalista, que sugiere la posibilidad de deshacernos por completo de los marcos referenciales, resulta errado, pues sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia, es decir, teniendo como trasfondo un horizonte de sentido. El horizonte de sentido se torna, por tanto, en un horizonte ineludible²⁷. Esto hablando desde un plano teórico. A lo que

²⁷ Esta idea también la hace notar Gonzalo Gamio, quien en su tesis doctoral escribe: «En el primer capítulo de *Fuentes del yo*, Taylor ha esgrimido el argumento de que la remisión a marcos referenciales u ontologías morales constituye una condición trascendental de nuestra reflexión y práctica ética. En este sentido, la expresión “pérdida de horizontes”, antes atribuida a severos críticos de la modernidad como Bloom y MacIntyre, no puede significar la disolución de todo horizonte moral. Puede significar acaso la sustitución de un antiguo marco referencial por otro, pero en ningún caso la absoluta prescindencia de un horizonte moral. Estos autores expresan incorrectamente –a juicio de nuestro filósofo– la amarga experiencia de que “lo que una vez fue sólido se difumina en el aire”. Ello no implica, sin embargo, que los horizontes en cuanto tales desaparezcan. No nos es posible desechar todas nuestras distinciones en torno a lo que es superior o fuente de sentido. Actuar sobre la base de un trasfondo moral no es una opción;

se debe agregar que la “supuesta” negación de la existencia de “horizontes de sentido” tiene, por otro lado, nefastas consecuencias en el ámbito práctico, como: el individualismo, el egocentrismo y el narcicismo. Fenómenos sociales que parten de suprimir que existe algo más allá del yo, esto es, de no reconocer que independiente de mi voluntad existe algo noble, valeroso y significativo²⁸. Precisamente la civilización occidental, para Taylor, está en crisis debido a que niega los horizontes de sentido como lo muestra la siguiente cita, que la encontramos en *La ética de la autenticidad*:

Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer, si tenemos que definirnos significativamente, es suprimir o negar los horizontes contra los que las cosas adquieren significación para nosotros. Este es el tipo de paso contraproducente que se da con frecuencia en nuestra civilización subjetivista (Taylor, 1994, p. 72)

2.1.1.2. La identidad y el lenguaje

La segunda dimensión de la identidad, que establece nexos con el lenguaje, Taylor la estudia en el apartado “2.2.” del segundo capítulo de *Fuentes del yo*. El filósofo canadiense empieza este apartado llamando la atención sobre el equívoco de la filosofía moderna que pretendió estudiar al yo como si fuese cualquier otro objeto. No obstante, enumera cuatro características que se consideran verdades a propósito de los objetos y que no son válidas para el yo:

constituye en sentido estricto el modo como vivimos y damos cuenta de nuestras vidas» (Gamio, 2012, p. 211).

²⁸ Estas nefastas consecuencias Taylor las estudia de manera magistral en su libro *La ética de la autenticidad*, en especial en el capítulo 4, titulado «Horizontes ineludibles».

- (I) Los objetos tiene un significado absoluto.
- (II) El objeto es lo que es, independiente de cualquier interpretación que haga el sujeto.
- (III) Es posible captar totalmente el objeto en una descripción.
- (IV) Es posible describir el objeto sin referencia a su entorno.

Las dos primeras características, según Taylor, no son válidas para el yo, pues lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definida por la manera en que las cosas son significativas para mí, es decir, el asunto de mi identidad se elabora mediante un lenguaje de interpretación. Por el contrario, los objetos son independientes de las compresiones o interpretaciones que hagamos de nosotros mismos. Además, para el filósofo canadiense las interpretaciones que hagamos de nosotros mismos no son totalmente explícitas, de lo que se sigue que una articulación del yo es totalmente imposible, pues: «nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella»²⁹ (Taylor, 1996, p.54). Por ende, tampoco la tesis (III) se aplica al yo. Finalmente, para demostrar que tampoco la idea (IV) es válida para el yo, Taylor afirma que es en el caso del yo donde el lenguaje que nunca se puede hacer explícito del todo es parte del objeto estudiado, pues: «Estudiar a las personas es estudiar a los seres que sólo existen en un cierto lenguaje o en parte son constituidos por el lenguaje» (Taylor, 1996, p.62). Me detengo en este punto, pues de esta

²⁹ Resulta interesante hacer notar que esta idea de la imposible articulación de la identidad es similar a la que tenía Heráclito, como lo prueba su famoso fragmento 45: «Los límites del alma, por más que procedas, no lograría encontrarlo aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos» (Mondolfo, 1966, p.36).

elucidación del punto IV tocante a las distinciones entre objetos y el yo, emana otra característica clave de la identidad, su segunda dimensión.

La segunda dimensión de la identidad tiene como supuesto que estudiar a las personas es estudiar a seres que sólo existen en un cierto lenguaje, lenguaje que a su vez sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. En otras palabras, lo que nos está diciendo Taylor es que el sujeto configura su identidad en un lenguaje, lenguaje que ha recibido de su comunidad. De ahí que señale que una característica clave del yo es que: «Uno es un yo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean» (Taylor, 1996, p.64). Esto implica, desde luego, que la respuesta a la pregunta ¿Quién soy?, encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes, pues:

Yo defino quien soy al definir el sitio desde donde hablo, sea el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definitorias más importantes (Taylor, 1996, p. 63).

Y esto no es un asunto contingente, pues no existe otra forma de ser introducidos a la identidad que por la iniciación en el lenguaje. Desde luego, cuando aprendemos un lenguaje, aprendemos también a ver el mundo de la forma como la ven las personas que nos lo enseñan. Es más, los significados que tendrán para mí ciertas palabras, son los significados que les den nuestros compañeros de conversación. Cabe señalar que Taylor se vale del término lenguaje en su sentido más flexible: «que no sólo abarca las palabras que pronunciamos sino también

otros modos de expresión con los cuales nos definimos, y entre los que se incluyen los “lenguajes” del arte, del gesto, del amor y similares» (1993, p.53).

Ahora, esta segunda dimensión de la identidad establece relación no solo con el lenguaje sino también con la comunidad. Pues se debe reconocer que cuando alguien afirma que el sujeto define su identidad en un lenguaje, al pertenecer este al género de prácticas que se constituyen socialmente, es decir, en comunidad; se establece también una relación entre identidad y comunidad. En este sentido podemos decir que la identidad es constituida por la comunidad. Precisamente por ello Encarna Llamas en su libro *Charles Taylor: Una antropología de la identidad* habla de la comunidad como una condición de posibilidad constitutiva de la identidad del sujeto, como lo sugiere la siguiente cita:

En la medida en que el lenguaje es inequívoco en nuestro vivir como agentes autónomos, somos agentes autónomos socialmente posibilitados. Sin significados no hay acción, sin lenguaje no hay significatividad, y sin sociedad no hay lenguaje. Esta es la argumentación de Taylor para afirmar la necesidad de condiciones sociales para la constitución de la identidad humana» (2001, p.121).

Quisiera resumir todo lo señalado de esta segunda dimensión de la identidad de la siguiente manera. Primero, que estudiar a las personas es estudiar a seres que solo existen en un lenguaje; segundo, que el sujeto configura su identidad en un lenguaje, pues somos introducidos a nuestra identidad por iniciación del lenguaje; y, tercero, a modo de conclusión, que siendo el lenguaje algo que recibimos de la comunidad, se es un yo en relación con ciertos interlocutores. Ahora bien, no está demás afirmar que para el presente estudio resulta más provechosa esta segunda

dimensión de la identidad en virtud de sus nexos con el reconocimiento. Para ver esta conexión solo debemos percatarnos de que cuando aprendemos un lenguaje, en este diálogo con los otros existe tanto una transmisión de significados culturalmente configurados como una interpretación del sujeto, es decir, una definición de su identidad que le llega desde fuera y que puede ser distorsionante. Lo que es precisamente es el reconocimiento.

2.1.2. La identidad universal y la identidad particular

Una vez estudiadas las dos dimensiones de la identidad que enuncia Charles Taylor en *Fuentes del yo*, me centraré ahora en recoger algunas definiciones de identidad que enuncia en sus distintas obras. Sin embargo, antes de realizar esta labor, quisiera traer a colación los dos aspectos de la identidad moderna que distingue Taylor: la identidad universal y la identidad particular. Para ello debemos examinar otra vez *Fuentes del yo*, aunque ahora el capítulo 10, titulado: «Análisis de “L’ Humaine condition”».

El filósofo canadiense empieza este capítulo haciendo notar que la búsqueda de la identidad que emprenden los filósofos modernos conduce a descubrir dentro de nosotros la única naturaleza humana universal. Descartes es uno de los fundadores de esta perspectiva, que nos exige interiorizarnos para buscar nuestra identidad. No obstante, la búsqueda se realiza en términos universales y el hallazgo es nuestra identidad universal. ¿Por qué universal? Primero, porque la comparten todas las personas. Segundo, porque cualquier personas que razona

tiene la posibilidad, en principio, de poder sostenerla, ya que la razón es una facultad que compartimos todos los seres humanos³⁰.

Sin embargo, Montaigne, a pesar de enmarcarse dentro de la filosofía moderna, da un viraje decisivo. Pues, para este filósofo, el autoconocimiento no va en busca de la naturaleza universal, sino a buscar nuestra identidad particular, nuestra propia forma, nuestro modo original de ser³¹. La meta, por tanto, es identificar al individuo en su diferencia irrepetible, no lo que lo une con los demás como lo fue para Descartes.

Existe una interrogante sobre nosotros –al que toscamente denominamos con el término de “identidad”- cuya respuesta no satisface ninguna doctrina general de la naturaleza humana. Se puede concebir la búsqueda de la identidad como búsqueda de aquello que soy esencialmente. Pero esto ya no puede definirse suficientemente en términos de una descripción universal del hacer humano como tal, como alma, razón o voluntad. Todavía permanece una interrogante acerca de mí, y por eso pienso sobre mí mismo como un yo.

³⁰ Recuérdese a este respecto la primera línea del *Discurso del método*: «El buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo» (Descartes, 1998, p.13). Sin embargo, esta idea cartesiana de por sí es revolucionaria, y gracias a ella Descartes ocupar el lugar de padre de la filosofía moderna, en tanto rompió con el supuesto del mundo griego antiguo de que la razón era propiedad tan sólo de unos cuantos. Nada más ilustrativo para defender el espíritu griego antiguo, en este aspecto, que Aristóteles cuando escribe en la *Política*: «Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro y el que participa de la razón como para percibirla, pero no para poseerla» (Aristóteles, 1999, p.58). Y no sólo el esclavo, pues para el “maestro de los que piensan” tanto las mujeres como los barbaros no poseían razón. De ahí que, sugiera que así como el alma, la parte racional, debía gobernar al cuerpo; el varón debía dominar a la mujer, y el griego al bárbaro. En suma, podemos decir que en la época griega antigua era extendida la idea de que sólo algunos tenían la facultad de la razón; avanzado los siglos, tenemos ya en la época moderna, la noción de que todos los seres humanos poseen la razón. Finalmente en el siglo XX, tenemos la Postmodernidad, corriente que afirma el carácter plural de la racionalidad. Se tienen, por ende, tres momentos por la cuales ha transitado la razón.

³¹ En *Identidad y Reconocimiento*, Taylor distingue dos sentidos de identidad, a saber: la identidad como horizonte moral y la identidad como algo personal y original. El primer sentido es propio del período antes de la modernidad; y, el segundo, de la modernidad, respectivamente: “Dicho de otro modo, atribuimos fácilmente una identidad a los pre-modernos, porque ellos también vivían –no podían sino vivir así- dentro de un horizonte moral. Pero ambos horizontes distaban de ser identidades en nuestro sentido. Se podría decir que no eran lo propio del individuo.” (Taylor, 1996, p. 12).

Esta palabra circunscribe ahora un área de cuestionamiento. Designa la clase de ser sobre la cual cabe plantear la cuestión de la identidad (Taylor, 1996, p.255).

Esto es, que si bien la pregunta por la identidad se sigue dando en términos universales, la respuesta empieza a plantearse en términos particulares. Es interesante notar que ante la pregunta ¿Quién soy? La respuesta, un animal racional, empieza a tornarse en una respuesta vacía, pues a pesar que me define como un ser humano, y me diferencia de otras especies, no capta mi particularidad, es decir, no me diferencia de otros individuos de mi misma especie. Y si algo caracteriza a la época moderna, es que las personas empiezan a exigir que las respuestas ante la pregunta ¿quién soy?, capte mi particularidad, lo que me diferencia de otro individuo de mi misma especie, no sólo lo que me une. Es por ello que la búsqueda de la identidad en términos particulares que inaugura Montaigne³², representa un viraje decisivo en la reflexión de la identidad a tal punto que la búsqueda de la identidad particular se torna en uno de los temas fundamentales de la cultura moderna.

Ahora bien, no habría que pensar que estos dos aspectos de la identidad moderna se dan de manera separada, sino más bien asumir la diferencia como una distinción de razón. Más apropiado y afín al pensamiento de Taylor sería concebir a la identidad como compleja, en el sentido que enmarca tanto la identidad universal como la identidad particular:

³² Usualmente Charles Taylor, señala que es Herder el más grande portavoz de la idea de que cada ser humano tiene su propia medida. Véase *Fuentes del yo*, en especial el capítulo 21.

Estamos enmarcados por lo que percibimos como compromisos universalmente válidos (ser católico o anarquista, en mi ejemplo anterior) y también por lo que consideramos identificaciones particulares (ser armenio o quebequés). Frecuentemente definimos nuestra identidad solamente por uno de estos, bien porque parece el más sobresaliente en nuestras vidas o porque es el que se pone en entredicho. Pero el hecho es que nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella (Taylor, 1996, p.54).

Me parece, que esta dialéctica entre identidad universal e identidad particular se manifiesta en la novela *El principito* (2001), en especial en la relación entre el principito y su flor. En el capítulo VIII, cuando el principito conoce a su flor, ella le dice que es el único ejemplar. Leyendo esto en clave de la distinción que hemos establecido entre las dos identidades, la flor le manifiesta su identidad particular, lo que la hacía única. Sin embargo, en el capítulo XX, cuando el principito descubre en la tierra un jardín rebosante de rosas, se siente desgraciado, pues «Su flor le había dicho que era la única de su especie en todo el mundo. ¡Y ahora veía que sólo en este jardín había cinco mil, todas parecidas!» (De Saint-Exupéry, 2001, p.87). El principito había descubierto, la identidad universal de la flor, y piensa equivocadamente, que todas eran iguales. Digo equivocadamente, pues luego en el capítulo XXI cuando el principito conoce al zorro y este le trasmite un secreto, cae en la cuenta de que a pesar de que existen muchas rosas, la suya es única y especial:

-Ve a ver de nuevo a las rosas-dijo el zorro. Comprenderás entonces que la tuya es única en el mundo. / El principito se fue a ver de nuevo a las rosas y les dijo:
-En realidad no os parecéis en nada a mi rosa, ni sois nada todavía. Nadie os ha domesticado ni vosotras habéis domesticado a nadie. Sois como era mi zorro. Antes que lo

domesticara era un zorro igual a otros cien mil. Ahora que lo he hecho mi amigo, es un zorro único en el mundo. / Y las rosas se mostraron muy molestas. –Sois realmente hermosas, pero vacías –añadió el principito-. Uno no se siente impulsado a dejarse morir por vosotras; pero ella sola es para mí más importante que todas juntas, porque ella es la que he regado. Ella es la que cubrí con el globo de cristal. Ella es la que resguardé con el biombo. Ella es la que libre de las orugas que la molestaban, dejando sólo aquellas que se volverían mariposas. Ella es la rosa que escuche quejarse, alabarse o mantenerse callada. En fin, ella es mi rosa (De Saint-Exupéry, 2001, p.94).

Este es el momento, hablando en lenguaje hegeliano de síntesis: el principito recupera su verdad. En suma, y es la idea que quiero transmitir, la rosa del principito posee, por un lado, una identidad universal, que la une con las demás rosas de su misma especie; y, por otro, una identidad particular, que la hace única y la diferencia de las demás flores. La interesante novela *El principito*, no obstante, tiene que agregar algo a esta distinción planteada por Taylor: lo que nos hace amar a una persona es su identidad particular, lo que la diferencia de los demás individuos de su especie y por tanto lo que la hace única. Nadie ama a otra persona por su identidad universal, pues esto significaría a amar a cada uno de los individuos de una especie, en tanto la identidad universal la comparten todos sus miembros.

He querido estudiar estos dos aspectos de la identidad³³ por dos razones. La primera porque en el subcapítulo (3.1) “Políticas del reconocimiento” de la

³³ Gonzalo Gamio también detecta la distinción entre identidad universal y la identidad particular, como lo muestra la siguiente cita de su tesis doctoral: «El discurso en torno a la “identidad” versa sobre aquello que somos en tanto especie (seres humanos, criaturas divinas marcadas por el pecado o expuestas a él) o a nuestro lugar fijo en grupo social jerárquico [...] Señala Taylor que en las sociedades tradicionales “el horizontes estaba enteramente dado. Existía a modo de destino o de hecho objetivo”. El tema de la identidad en tiempos modernos en contraste, valora la

presente investigación, se verá que el debate entre las dos políticas del reconocimiento estriba precisamente en que una tiene como ideal reconocer la identidad universal del ser humano, y la otra reconocer la identidad particular. Y, la segunda es que en la obra de Taylor se puede encontrar definiciones tanto de la identidad particular como de la identidad universal. Así en *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”* Taylor da una definición de identidad, haciendo referencia a que: «designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano» (1993, p.43). Dentro de la distinción que hemos señalado entre identidad universal y particular, esta definición se alinea más a la que ponen el acento en el rasgo universal. Sostener que la identidad es equivalente a nuestras características fundamentales que nos definen como humanos, y por tanto nos distinguen de otras especies, es en cierta forma asumir la definición aristotélica del hombre como un animal racional³⁴.

No obstante, en el mismo ensayo se puede encontrar una definición de la identidad en términos de identidad particular: «Podemos hablar de una identidad individualizada, que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo» (Taylor, 1993, p.47). No se enuncia, como en la primera cita a propósito de la identidad, la característica fundamental que nos define como seres humanos y por ende nos diferencia de otras especies, pero a la vez, nos une con todos los

originalidad, pasa por una percepción de nosotros como personas particulares, únicas e irrepetibles, potenciales depositarios de valor» (Gamio, 2012, p. 205).

³⁴ La definición dentro de la perspectiva aristotélica consta en enunciar nuestro género próximo (animal) más nuestra diferencia específica (razón). En sentido, se dice que el hombre es un animal racional. Véase, *Tratados de Lógica (Órganon)* I, Gredos, Madrid, 1994. En especial Tópicos, Libro VI: Lugares de la definición (pp. 223-261).

individuos de nuestra especie. Se trata ahora de buscar la definición de nuestra identidad particular y de encontrar nuestro modo original de ser. Por definición, como ya se mencionó, esto es lo que nos diferencia de los otros individuos de la misma especie. Este mismo sentido de identidad lo encontramos en *La ética de la autenticidad* cuando Taylor escribe:

Cuando llegamos a comprender lo que significa definirnos a nosotros mismos, determinar en qué consiste nuestra originalidad, vemos que hemos de tomar como trasfondo cierto sentido de lo que es significativo. Definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás (1994, p.71).

La cita es muy esclarecedora en el sentido que a diferencia de la identidad universal, que nos distingue de otras especies pero nos une como seres humanos, la identidad particular consiste en encontrar ciertas características que me diferencian de los demás individuos de mi misma especie. Puede que yo posea la razón, como cualquier otra persona en el mundo, pero existen ciertas características que juzgo importantes en mi persona que nos son tomadas en cuenta en la definición de mi identidad universal. De ahí que me veo en la necesidad de buscar y definir mi identidad particular. Y de pronto concluyo, por ejemplo, que escribo poesía o toco el piano como ningún otro hombre. Esta característica, que me distingue de los demás miembros de mi especie, se torna en mi identidad particular. Y la identidad particular, como se verá más adelante se torna un ideal ético en la cultura moderna a tal punto que se la puede denominar la época de la autenticidad³⁵.

³⁵ Taylor desarrolla esta tesis en su libro, *La ética de la autenticidad* (1994).

2.1.3. Identidad individual e identidad colectiva

Finalmente, no quisiera terminar este subcapítulo que versa sobre el concepto de identidad sin hacer mención alguna a la distinción que establece Taylor entre identidad individual e identidad colectiva en su famoso artículo *Identidad y reconocimiento* (1996). Dicho artículo inicia precisamente advirtiendo que la identidad es evocada tanto en el plano individual, decimos que las personas tienen una identidad, como en el plano del grupo, la identidad canadiense o la identidad peruana. Es Herder, al exigir que individuos y pueblos tienen como tarea definir aquello en lo que consiste su originalidad y atenerse a ella, en quien podemos encontrar ya esta distinción. Teniendo como trasfondo la concepción de la originalidad se puede intuir que Herder proteste contra la imitación pues así como un individuo un pueblo debe ser fiel a sí mismo, como lo muestra el siguiente pasaje de *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*:

Los alemanes no deben tratar de ser franceses derivados e (inevitablemente) de segunda clase, tal como el patrocinio de Federico el Grande parecía alentarlos a ser. Los pueblos eslavos deben encontrar su propio camino. Y el colonialismo europeo debe anularse para dar a los pueblos que hoy llamamos del tercer mundo su oportunidad de ser ellos mismos, sin obstáculos (Taylor, 1993, p.51).

Una pregunta que amerita hacerse en este punto es: ¿Cuál es la relación entre identidad individual y grupal? Como una primera aproximación se debe afirmar que los dos planos de la identidad son paralelos, pero al mismo tiempo están entrelazados. Paralelos, pues un individuo tiene por un lado, una identidad de grupo (la de ser peruano, por ejemplo, que me une a mis compatriotas) y por otro,

una individual (que por el contrario me diferencia de mis compatriotas). Y entrelazados, pues, por un lado, la identidad de grupo forma parte de la identidad individual de las personas (de ahí que se definan como peruanos, chilenos, argentinos); y por otro, el conjunto de identidades individuales que se identifican con un grupo suele conformar la identidad colectiva. Por ende, existe una suerte de juego recíproco entre estos dos planos de la identidad:

La pertenencia al grupo proporciona retazos importantes de la identidad de los individuos y, al mismo tiempo, cuando hay suficientes individuos que se identifican de modo muy sólido con un grupo, éste adquiere una identidad colectiva a la que subyace una acción común en la historia. Este es evidentemente el caso de las naciones (Taylor, 1996, p. 15).

A modo de sintetizar esta última distinción de la identidad (la individual y colectiva) con la primera que establecimos (la particular y universal) se debe decir que las personas poseen identidades complejas. En este sentido, las personas tienen:

- (I) Identidad universal: Soy un animal racional
- (II) Identidad colectiva³⁶ : Soy peruano
- (III) Identidad particular: Soy Jesús Eleazar Sánchez Berríos

Sin embargo, puesto que la identidad moderna se concibe como lo que me diferencia entre mis semejantes e iguales (nótese la importancia de Herder y Montaigne a este respecto), se debe anotar:

³⁶ En el mundo actual es difícil, por no decir ingenuo, asociar una identidad colectiva a una nación, o país. Ello debido a que los países actuales se tornan multiculturales, esto es, conviven dentro de su territorio varios grupos culturales.

- (I) Identidad universal: Soy un animal racional. Es un componente diferencial general. Distingue a todos los seres humanos de otras especies.
- (II) Identidad colectiva: Soy peruano. Es un componente diferencial colectivo. Distingue a los peruanos de las otras identidades colectivas, como el ser chileno, argentino y paraguayo. Se puede decir que es un paso adelante en la diferenciación, puesto que no solo me distingue de otras especies, sino que también me distingue de otros pueblos que no comparten lengua, costumbres, valoración, en una palabra: mi misma cultura.
- (III) Identidad particular: Soy Jesús Eleazar Sánchez Berríos. Es un componente diferencial particularizado. A pesar de definirme como animal racional y peruano, falta que me particularice aún más, y por tanto, busco una identidad personal, que me diferencia incluso de mis compatriotas; y concluyo que escribo poesía como ningún otro.

En consecuencia, a pesar de los diferentes sentidos del concepto de identidad que hemos sugerido en el presente subcapítulo, no se trata de una verdadera polisemia, pues los diferentes sentidos están estrechamente ligados entre sí: «el término “identidad” queda restringido a menudo a este componente diferencial» (Taylor, 1996, p.15).

2.2. El concepto de reconocimiento

Una vez esclarecido no solo los sentidos del concepto de identidad sino también lo común que tienen los mismos, se debe estudiar el concepto de reconocimiento en el ensayo de Taylor *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1993).

Copio el primer párrafo de dicho ensayo:

Cierto número de corrientes de la política contemporánea gira sobre la necesidad, y a veces, sobre la exigencia, de reconocimiento. Puede argüirse que dicha necesidad es una de las fuerzas que impelen a los movimientos nacionalistas en política. Y la exigencia aparece en primer plano, de muchas maneras en la política actual, formulada en nombre de los grupos minoritarios o “subalternos”, en algunas formas de feminismo y en lo que hoy se denomina la política del “multiculturalismo” (1993, p.43).

La cita muestra claramente que el ensayo del filósofo canadiense empieza dando cuenta que una de las exigencias claves de la política actual es la del reconocimiento. Sin embargo, como ya lo sugerí, estos grupos no solo exigen el reconocimiento de su igualdad sino también, y sobre todo, el reconocimiento de su diferencia, de su particularidad. A este respecto Guisti señala:

Volvamos entonces a 1992, en primer lugar, al libro de Charles Taylor. Se nos propone allí reintroducir, en el debate de la filosofía política la noción de «reconocimiento» con el propósito de reconceptualizar adecuadamente el reclamo de la comunidades o grupos culturales cuyas diferencias parecen perder relevancia en el marco de la concepción liberal o universalista relevante (2008, p.183).

Esta exigencia de reconocimiento torna en central en los debates actuales debido a los supuestos nexos entre identidad y reconocimiento: «La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de este» (Taylor,

1993, p.43). Esto es, lo que motiva a exigir reconocimiento es la toma de conciencia del reconocimiento como formador de nuestra identidad³⁷. Creo que no es necesario ser muy agudos para percatarse que el entender que la identidad se forma por el reconocimiento del otro es una clara deuda hegeliana que tiene Charles Taylor y no es la única.

2.1.1 El reconocimiento en Charles Taylor: ¿Una herencia hegeliana?

Si se realiza una revisión a los títulos de los libros que ha publicado Taylor, se encontrarán dos dedicados a Hegel. El primero, que titula precisamente *Hegel* y que fue publicado en su versión original en inglés en 1975 y traducida recién al español en el año 2010; y, el segundo que titula *Hegel and Modern Society* y fue publicado en el mundo angloparlante en 1979, y traducido al español con el título *Hegel y la sociedad moderna* tan solo cuatro años después, en 1983. Como lo señala el mismo Taylor, haciendo referencia a este último: «Este libro es en gran parte una condensación de mi Hegel» (Taylor, 1983, p.7). Estas dos obras, prueban que Taylor es un conocedor de la obra del filósofo alemán.

Tal influencia hegeliana de Taylor se nota en su libro dedicado al reconocimiento *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993), donde se encuentran tres referencias a Hegel. La primera dice: «Pero el tema del reconocimiento es tratado por primera vez por Hegel de una manera que ha ejercido gran influencia entre nosotros» (Taylor, 1993, p.57). Esto es, que el filósofo canadiense considera

³⁷ Esta es una idea básica, como ya se mencionó, de los teóricos del reconocimiento. Véase: Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (1997); Nancy Fraser y Axel Honneth *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (2006); y, Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* (2005).

fundamental volver a Hegel si se quiere abordar el tema del reconocimiento. Incluso al final de la cita Taylor coloca un pie de página –el número 13 de la versión que estoy citando- donde recomienda la lectura del capítulo 4 «La verdad de la certeza de sí mismo» de la *Fenomenología del espíritu* (1966).

Sin embargo, si se trata de recordar las reflexiones de Hegel en el capítulo 4 de la *Fenomenología del espíritu*, en especial el análisis de «Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre», se debe traer a colación la segunda referencia a Hegel, a mi juicio la más importante de todo el texto de Taylor:

Contra el viejo discurso contra los males del orgullo, Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce. Toda consciencia busca el reconocimiento de otra consciencia, y esto no es señal de una falta de virtud. Pero el concepto ordinario del honor jerárquico adolece de una falla decisiva: no puede satisfacer la necesidad que impulsa a las personas a buscar el reconocimiento por encima de todo. Quienes no logran triunfar en la carrera por el honor se quedan sin reconocimiento. Pero aun los que ganan quedan frustrados de modo más sutil, porque obtienen el reconocimiento de los perdedores, y tal reconocimiento, por hipótesis, no es realmente valioso, pues los perdedores no son sujetos libres que puedan sostenerse a sí mismo y estén al mismo nivel de los vencedores. La lucha por el reconocimiento sólo puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel sigue a Rousseau cuando localiza este régimen en una sociedad informada con un propósito común en que “el ‘yo’ es ‘nosotros’ y ‘nosotros’ el ‘yo’ ” (1993, pp. 76-77).

Esta cita encierra dos cuestiones más sobre la deuda hegeliana en el pensamiento del filósofo canadiense. La primera, es concebir al reconocimiento como una necesidad humana fundamental. En este sentido, la cita enuncia que la conciencia

no solo busca el reconocimiento de otra consciencia para convertirse en un sujeto individual sino que, también, este reconocimiento es una necesidad humana fundamental, tan importante que si no recibimos el reconocimiento no podemos desarrollarnos como seres humanos plenos. La segunda, es la idea de la lucha por el reconocimiento. Por un lado, quien gana, el amo, recibe el reconocimiento de quien pierde, el siervo, no obstante este último no recibe reconocimiento del primero; de lo cual se infiere que este reconocimiento no es simétrico. Además el amo no valorará el reconocimiento del perdedor pues este no es un sujeto pleno, pues ha sido vencido en la lucha y no recibe el reconocimiento del amo. No obstante, la cita finaliza sosteniendo que esta situación de reconocimiento asimétrico cambia cuando la lucha por el reconocimiento se da en un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales.

Se tiene hasta el momento, a partir de las dos citas del texto de Taylor que hacen mención a Hegel, tres ideas de herencia hegeliana:

- (I) El reconocimiento como formador de la identidad.
- (II) El reconocimiento es una necesidad humana fundamental.
- (III) La lucha por el reconocimiento.

Quisiera ahora, en lo que sigue, rastrear estas ideas en el mismo Hegel. Para ello tomare la misma opinión de Taylor en la primera cita en la que sugiere que si queremos estudiar el reconocimiento en Hegel nos dirijamos al capítulo 4 de la *Fenomenología del espíritu* (1966), en especial el análisis de «Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre». Este pasaje inicia con la

siguiente frase: «La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí otra autoconciencia; es decir, sólo en cuanto se le reconoce» (Hegel, 1996, p. 113). La idea básica de la cita es que una autoconciencia es gracias a que la reconoce otra autoconciencia, esto es, lo que constituye a una autoconciencia es el reconocimiento de otra autoconciencia y viceversa. Esto supone, evidentemente, que: «para la autoconciencia hay otra autoconciencia; esta se presenta fuera de sí» (Hegel, 1966, p. 113), es decir, la conciencia percibe otra conciencia que sabe que no es ella, sino un otro, lo que la lleva a afirmarse frente a él. Sin embargo, y esta es me parece la intuición hegeliana, la afirmación de la autoconciencia –que bien podríamos denominar identidad- necesita de la aprobación de ese otro, de su reconocimiento.

Ahora bien, si se asume la idea de que se es una autoconciencia a través de esta relación de reconocimiento, se asume también, que si no recibimos reconocimiento no somos una autoconciencia; lo que finalmente torna al reconocimiento en una condición básica para ser una autoconciencia, o en otras palabras que el reconocimiento deviene en una necesidad fundamental para toda autoconsciencia lograda. Se sabe que una necesidad, por definición, supone la satisfacción de la misma. En el caso del reconocimiento nos encontramos ante una necesidad espiritual, que solo nos la puede otorgar, y con ello satisfacer, otra autoconciencia. Es por eso que Hegel señala: «La autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia» (Hegel, 1966, p. 112).

Las reflexiones anteriores a propósito de la cita muestran dos aspectos de la filosofía hegeliana. La primera, que Hegel estima que el reconocimiento es

formador de la autoconciencia, de la identidad, en tanto uno se convierte en sujeto solo en virtud de reconocer a otros y ser reconocido por él. La segunda, que el reconocimiento es una necesidad humana fundamental. No obstante, cuanto menos en la sección: «1. La autoconciencia duplicada» de dicho pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* el movimiento del reconocimiento es doble, es decir, la autoconciencia para convertirse en tal necesita no solo recibir reconocimiento sino también otorgarlo:

El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas (Hegel, 1966, p.114).

Es decir, y a este respecto es dilucidadora la última parte de la cita, las autoconciencias solo pueden validar su legitimación como tales, las dos pueden ser autoconciencia, si ambas se reconocen recíprocamente. El motivo: una conciencia, que puede otorgarme el reconocimiento, solo puede llegar a constituirse en autoconciencia si es reconocida. De ahí que el reconocimiento sea un juego doble de dos autoconciencias mediante el cual no es posible otorgar el reconocimiento a una de ellas si a la vez no lo recibe. Se trata, por ende, de un doble hacer: un recibir y un otorgar. ¿Qué pasaría si sólo una de ellas recibe reconocimiento? Al menos, basándonos en esta sección de la *Fenomenología del espíritu*, no existiría reconocimiento, pues las autoconciencias: «se reconocen como reconociéndose mutuamente» (Hegel, 1966, p. 115). Ello, agrega una última

cuestión al reconocimiento en Hegel: que debe ser recíproco. Esta idea también la hace notar Taylor³⁸ en su obra dedicada al pensador alemán:

Pero el reconocimiento ha de ser mutuo. El ser cuyo reconocimiento de mí ha de contar para mí ha de ser uno que yo pueda reconocer como humano. La operación de reconocimiento recíproco es entonces una que cumplimos juntos. Cada uno, dice Hegel, cumple para sí mismo lo que el otro trata de alcanzar en relación con él (2010, p. 133).

Como ya lo mencione esta noción de reconocimiento Hegel la estudia en la sección 1, titulada «1. La autoconciencia duplicada», bajo el rotulo de “concepto puro del reconocimiento”. Sin embargo, al final de la misma leemos: «Este proceso representará primeramente el lado de la desigualdad de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce» (Hegel, 1966, p. 115). Atendiendo a la última frase de la cita, parece que Hegel nos sugiere que el reconocimiento que viene a continuación, el de la sección «2. La lucha de las autoconciencias contrapuestas», no es simétrico en tanto sólo una de las autoconciencias es reconocida pero ella no reconoce a la otra. En lo que sigue, analizaré esta sección para ver si la sugerencia que hace Hegel al final de la sección 1, se cumple en la sección 2 de «Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre». Esta sección 2, inicia con las siguientes líneas:

³⁸ Nancy Fraser, por su parte, también nota que el reconocimiento es formador de la identidad y que es un movimiento mutuo: «El término “reconocimiento”, proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto, de la filosofía de la conciencia. En esta tradición, el reconocimiento designa una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como separado de sí. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él» (Fraser y Honneth, 2006, p. 20).

La autoconciencia es primeramente simple para sí, igualmente a sí misma por la exclusión *de sí* de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo*; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo (Hegel, 1966, p.115).

La autoconciencia es un yo, y el yo es igual al yo (yo=yo), lo que implica que yo no soy otro (yo ≠ otro). La autoconciencia para afirmarse niega al otro. El detalle es que lo otro también es una autoconciencia, un yo, un individuo que para afirmarse niega a la otra conciencia. Nos encontramos, por ende, con dos autoconciencias³⁹ contrapuestas que van a luchar por legitimarse, y por exigir que la otra la reconozca como tal. Esta lucha, además, es a muerte: «el comportamiento de las dos autoconciencia se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha de vida o muerte» (Hegel, 1966, p. 116). Es decir, en su búsqueda de legitimarse, comprobarse, las autoconciencia tienden⁴⁰ a la muerte del otro. El motivo: «el otro no vale para él más de lo que vale el mismo» (Hegel, 1966, p. 116). De esta lucha, finalmente, tenemos dos sujetos: el señor y el siervo. El primero, se distingue por que en la lucha arriesga la vida, por lo que es merecedor del reconocimiento, lo que a su vez lo hace una conciencia independiente (ser para sí). El segundo, no arriesga la vida, por lo que

³⁹ Y decir que son autoconciencias es un decir pues: «no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro ser para sí, es decir, como autoconciencia» (Hegel, 1966, p.115). Sucede de tal modo pues aún ninguna ha recibido el reconocimiento de la otra.

⁴⁰ Hegel dice en este mismo pasaje de la fenomenología: «En cuanto *hacer del otro*, cada cual tiende, pues a la muerte del otro» (Hegel, 1966, p. 116) Me parece preciso que Hegel enuncie “tienden”, pues no serviría de mucho aniquilar a la otra conciencia ya que, recuérdese, que se necesita el reconocimiento de ella. A este respecto Hegel señala: «Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general, pues como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento» (Hegel, 1966, p.116).

no recibe reconocimiento pleno, lo que a su vez lo torna en una conciencia dependiente (ser para otro). En general:

Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo (Hegel, 1966, p. 117).

La cita anterior da cuenta de lo que diferencia al amo y al esclavo es que el primero es una conciencia independiente mientras que el segundo una conciencia dependiente. Sin embargo, como se señaló líneas arriba esto no es lo único que los diferencia sino también que uno recibe el reconocimiento mientras que el otro no. El señor es: «la conciencia para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia» (Hegel, 1966, p. 117). En este sentido, el señor, quien arriesga la vida, es una conciencia plena en tanto que recibe reconocimiento. Su situación, por ende, es distinta a la del siervo quien al no recibir reconocimiento pleno no es una autoconciencia independiente: «El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente» (Hegel, 1966, p. 116). Esta situación de los siervos, la de no ser autoconciencia independiente hace, como lo advierte Taylor, que los señores no estimen mucho el reconocimiento de los siervos pues «los perdedores nos son sujetos libres que puedan sostenerse a sí mismo y estén al mismo nivel de los vencedores» (1993, p. 76). Por lo tanto, al no recibir reconocimiento pleno el siervo de parte del amo, y al no estimar este

cabalmente el reconocimiento del siervo, no se da un reconocimiento recíproco y simétrico como se vio en la sección anterior bajo el “concepto puro de reconocimiento”. En consecuencia, se debe decir, que la advertencia de Hegel que sugería que en la sección «2. La lucha de las autoconciencias contrapuestas» se encontraría un reconocimiento no simétrico era correcta, pues en efecto cuando analizamos esta sección caemos en la cuenta que sólo una de las autoconciencias es reconocida pero ella no reconoce a la otra en sentido pleno.

Sin embargo, la sección «3. Señor y siervo» de este famoso pasaje de la *Fenomenología del espíritu* parece enunciar una inversión, que hace del siervo una conciencia independiente y del amo una conciencia dependiente. Esta inversión se da por la práctica social del trabajo. Con esta transformación: «el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma» (Hegel, 1966, p.118). La cita es clara al establecer que la transformación de la cosa, el trabajo, hace al siervo un ser independiente, en el sentido que depende de sí, de su trabajo, con lo cual gana un autorespeto; mientras que el señor torna en ser dependiente del trabajo del siervo. Hegel ponen en evidencia esta inversión:

Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es: retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia (1966, p. 119).

Este nuevo escenario en que la conciencia que se había postulado como independiente, el amo, deviene en independiente, y la que se postulaba como independiente, el siervo, se independiza nos puede llevar a pensar que, en este segundo momento, el señor reconoce al siervo. Sin embargo esta conclusión es apresurada. Se podría pensar que como en un primer momento se tenía que el amo no solo era una conciencia independiente sino también que recibía el reconocimiento del siervo; en este segundo momento, donde el siervo es una conciencia independiente el amo debe otorgarle el reconocimiento. Sin embargo, asumir esto sería un equívoco, pues no es que el señor otorgue el reconocimiento al siervo, y esto haga que el siervo gane independencia y estatus de autoconciencia, sino más bien que el siervo se libera por medio de su transformación que hace del mundo. En este sentido, el devenir en ser independiente es un proceso que parte de él mismo, y lo que lo lleva, también, a tenerse autorespeto. De ahí, que la inversión que se mencionó líneas arriba tenga que ver más con los cambios de roles de conciencia independiente a dependiente, y no a quien recibe u otorga reconocimiento. De lo que sí se puede hablar, creo, a pesar de la consideración que he hecho, es que el amo *cede* –no otorga sin más- cierto reconocimiento al siervo, sin embargo se debe tener en cuenta que este proceso no parte de él mismo, sino del siervo. Teniendo claro esto, habría que decir que este nuevo escenario de relación entre señor y siervo no es para nada un ejemplo de reconocimiento recíproco⁴¹.

⁴¹ En este mismo sentido Miguel Gualdrón en su artículo “El mutuo reconocimiento como concepto de espíritu. Apuntes sobre el concepto de reconocimiento (anerkennung) en la *Fenomenología del espíritu*” señala: «lo que sucede en la relación entre ambas conciencias es que los papeles se intercambian: el reconocimiento que obtenía el señor es, en un segundo momento, puesto del lado

Creo que incluso Hegel también era consiente de aquello, como lo sugiere la siguiente cita:

Pero para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual (Hegel, 1966, p. 118).

Los dos momentos que hemos sugerido serían ejemplos de reconocimiento unilateral, pues en el primero, el siervo reconoce al amo en tanto este arriesga la vida, y en el segundo, el amo cede cierto reconocimiento al siervo en tanto este transforma la cosa. No obstante, lo que hace falta para que se dé el reconocimiento como “concepto puro” es que tanto el amo como el siervo se reconozcan simultánea y recíprocamente. Esta constatación de que no existe reconocimiento reciproco entre señor y siervo ha llevado a que ciertos estudiosos, como Miguel Gualdrón (2010), sostengan que si se quiere hacer un estudio serio del concepto de reconocimiento no solo se debe tomar en cuenta los pasajes de la lucha a muerte del señor y siervo sino también la parte concerniente al “concepto puro de reconocimiento”:

Pero lo que debe ser claro en este punto es que cualquier tratamiento del reconocimiento hegeliano que funcione con este énfasis exclusivo sobre la dialéctica amo/esclavo es en realidad un tratamiento del no-reconocimiento hegeliano, en tanto toma un reconocimiento corrupto como la norma (Citado en Gualdrón, 2010, p.135).

del siervo, y es sólo después de esto que deja de reconocer a aquel, pues ya no lo necesita más; el aspecto simultáneo exigido al mutuo reconocimiento se pierde totalmente, sigue existiendo aquí un relación apenas unilateral, parcial » (2010, p. 133). Esto es, incluso si se asume el que amo reconoce plenamente al siervo, esto no es para nada un ejemplo de reconocimiento reciproco.

En consecuencia un análisis completo sobre la temática del reconocimiento en Hegel no solo debe tomar en cuenta la dialéctica del señor y siervo, pues en un rápido análisis de la misma se nota que es una forma incompleta del reconocimiento; sino, también debe de incluir la sección concerniente al “concepto puro de reconocimiento”.

Finalmente, quisiera traer a colación la tercera referencia a Hegel que podemos encontrar en *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993), y que pone en cuestión que la fuente principal de Taylor sea Hegel. El filósofo canadiense inserta esta cita después de que ha mostrado la centralidad de la exigencia del reconocimiento y se pregunta: ¿cómo empezó todo esto?, a lo que se responde:

A la mente nos viene el nombre de Hegel, con su célebre dialéctica del amo y del esclavo. Esta es una etapa importante, pero tendremos que remontarnos un poco más allá para ver como este pasaje llego a adquirir su sentido actual. ¿Qué fue lo que cambio para que este modo de hablar tenga sentidos para nosotros? (Taylor, 1993, p. 45).

Y acto seguido Taylor enuncia los dos cambios que posibilitaron el reconocimiento: el desplome de las jerarquías sociales y el nuevo ideal de autenticidad. Incluso, como se mencionó, fue este último el decisivo y tuvo como portaestandartes a Rousseau, con la idea de los sentimientos morales, y a Herder, con la idea de originalidad. Me parece comprensible que Taylor teniendo como causa fundamental que posibilito el reconocimiento el ideal de autenticidad, decida

recurrir a Rousseau y Herder y no a Hegel⁴². Desde luego, ello supone un cambio en nuestra perspectiva en torno a la deuda hegeliana de Taylor, pues esta tercera cita establece claramente que no es Hegel la fuente principal de Taylor. Es más, si uno lee *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* (1993), encuentra tan sólo las tres referencias a Hegel que he mencionado, en cambio se hallan varias páginas dedicada a Rousseau y Herder dentro del marco del ideal de la autenticidad por supuesto.

Ahora bien, la constatación de que a pesar que Taylor es un buen conocedor de la obra de Hegel, su fuente principal en su ensayo dedicado al tema del reconocimiento no termina siendo este sino más bien Rousseau y Herder -en el marco del ideal de la autenticidad-, no es una idea original de la presente investigación. Varios estudiosos del reconocimiento⁴³ lo han advertido, uno de ellos es el filósofo peruano Miguel Guisti:

Siendo un buen conocedor de la obra de Hegel, Taylor advierte que el tema del reconocimiento adquiere su carta de ciudadanía al menos desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pero, en contra de lo que podría esperarse, no parece interesarle mucho la interpretación hegeliana del concepto. Sus principales fuentes son más bien Rousseau y

⁴² Esta misma idea la señala Taylor en su artículo *Identidad y Reconocimiento*: «Hablo del tema del reconocimiento por otro como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para ser el mismo, de ser reconocido. Según el célebre análisis de Hegel, exige reconocimiento. Es a Hegel en efecto a quien se reconoce con frecuencia como origen de este discurso. Pero fuera del hecho de que Fichte le ha precedido en esta vía, creo que la problemática del reconocimiento se remonta en realidad a Rousseau. De hecho, se comienza a hablar de reconocimiento en el momento en el que se ponen las bases expresivistas de la concepción de la identidad moderna» (1996, p. 13).

⁴³ En esta misma línea Matías Correa señala: «Vale la pena notar, entonces, que en “La política del reconocimiento” la noción hegeliana de reconocimiento es problematizada instrumentalmente por Taylor en función de su propia tesis. Con esta observación no estamos sugiriendo crítica alguna al tratamiento que Taylor le da a la cuestión del reconocimiento, sino más bien, nos interesa notar que, dado el vasto conocimiento que el filósofo canadiense tiene de Hegel (cf. Taylor 1975, [1979] 1983), resulta extraño que en este artículo no se explaye sobre él con mayor profundidad» (Correa, p. 166).

Herder. En ellos, especialmente en la idea rousseauiana de una voz interior de la naturaleza que anida en cada individuo, y en la concepción expresivista herderiana de la originalidad del sujeto, cree encontrar Taylor una clara tendencia a la subjetivización, que él caracteriza globalmente como «el ideal de autenticidad» (Giusti, 2008, p.184).

Por ende, ante la pregunta: ¿Por qué Taylor basa sus reflexiones en torno al reconocimiento sobre todo en Herder y Rousseau, y no en Hegel?, se debe dar la siguiente respuesta. El cambio fundamental que permitió la fuerte impronta del reconocimiento en la actualidad fue la nueva interpretación de la identidad, el ideal de autenticidad, que tiene como fuentes no a Hegel, sino a Rousseau y a Herder. Esta afirmación, desde luego, implica una respuesta a la pregunta del presente subcapítulo: ¿El reconocimiento en Charles Taylor es una herencia hegeliana? Como hemos visto, a pesar de que se pueden rastrear tres ideas hegelianas en Charles Taylor, a saber: (I) el reconocimiento como formador de la identidad, (II) el reconocimiento como necesidad humana fundamental, (III) la lucha por el reconocimiento; su fuente principal no termina siendo Hegel, al cual recurre esporádicamente tan solo en tres ocasiones, sino Rousseau y Herder, quienes posibilitaron el ideal de autenticidad, y a los cuales se dedican varias páginas de su obra dedicada al tema del reconocimiento.

2.3. Identidad y reconocimiento

La hipótesis de la presente tesis establece relación entre la identidad y el reconocimiento. Sin embargo, antes de desarrollar esta relación advertí pertinente entender que significa tanto el concepto de identidad como el de reconocimiento en el pensamiento de Charles Taylor. Dado que ya realice esta tarea en los

subcapítulos anteriores (“2.1.” y “2.2.”), en el presente subcapítulo me concentrare en estudiar los nexos entre ambos conceptos. Precisamente tal objetivo, el de dilucidar la relación entre identidad y reconocimiento, torna al este subcapítulo en el fundamental de mi investigación.

2.3.1. El reconocimiento como formador de la identidad

En este subcapítulo me serviré fundamentalmente de *El multiculturalismo* y “*La política del reconocimiento*”, obra donde Taylor tiene como eje central reflexionar en torno al reconocimiento, en especial sus nexos con la identidad, los dos cambios que hicieron que se torne en un concepto central en los debates actuales, y, finalmente las dos políticas del reconocimiento. Este famoso ensayo empieza dando cuenta que una de las exigencias centrales de la política actual, como lo muestran los debates feministas, las relaciones raciales y las discusiones sobre el multiculturalismo, es la del reconocimiento:

En estos últimos casos, la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad [...] La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento, o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros (Taylor, 1993, p.43).

Es decir, para Taylor, la centralidad del reconocimiento en los debates actuales es el resultado de la toma de conciencia de la relación entre identidad y reconocimiento, en especial el entender que la identidad se forma por el reconocimiento del otro. En este sentido, la imagen que yo tengo de mí mismo, lo que yo creo de mí mismo, depende fundamentalmente del cómo me han

reconocido los otros, de la imagen que los otros han proyectado sobre mí⁴⁴. Por otro lado, la cita establece tres posibles relaciones entre identidad y reconocimiento, a saber:

- (I) La identidad recibe reconocimiento.
- (II) La identidad no recibe un reconocimiento.
- (III) La identidad recibe un falso reconocimiento.

El punto (I) hace referencia a que la identidad, que necesita del reconocimiento, es satisfecha con un reconocimiento positivo. El punto (II) subraya que cuando la identidad no recibe reconocimiento -esperado-, siendo este una necesidad humana fundamentalmente vital, se abre un vacío que es llenado por sentimientos negativos, que incluso puede llegar al mutilador odio de nuestra persona. Y finalmente, el punto (III) hace referencia al falso reconocimiento. Resulta interesante detenernos en la figura del falso reconocimiento, pues asumiendo que la identidad necesita del reconocimiento, en esta tercera posibilidad no es que no se otorgue reconocimiento, como en el caso anterior, sino que sí se otorga un reconocimiento pero falso. Taylor señala a este respecto:

[...] y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una autentica deformación si la gente o sociedad que lo rodea le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daños, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido (1993, pp.43-42).

⁴⁴ Como lo sugerí en el subcapítulo anterior esta idea de Taylor es claramente de herencia hegeliana: «Hegel considera fundamentalmente el hecho de que sólo podemos prosperar en la medida en que somos reconocidos. Toda conciencia busca el reconocimiento en otra, y ello no es signo de falta de virtud» (1993, p. 76).

La cita encierra dos cuestiones en torno al falso reconocimiento. Primero, define al falso reconocimiento como la imagen degradante que recibe un individuo, o grupo, de parte de su sociedad. Segundo, señala las consecuencias que produce el falso reconocimiento al causar verdaderos daños, una dolorosa herida moral, que deja huellas imborrables en la identidad de quienes lo padecen y que incluso puede conducir a un mutilador odio de sí mismas. Ejemplos de este falso reconocimiento son las mujeres dentro de las sociedades patriarcales a quienes les impusieron una imagen degradante de su persona, con lo cual fueron inducidas a adoptar una imagen despectiva de sí mismas. También, lo son los negros quienes recibieron una imagen deprimente de sí mismos de parte de la sociedad blanca. Y finalmente, lo son las civilizaciones americanas, a quienes los conquistadores europeos proyectaron una imagen de inferiores e incivilizados. Por ende, el falso reconocimiento muestra no sólo una falta de respeto debido sino que «puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido» (Taylor, 1993, p.44)⁴⁵. Precisamente el feminismo, las relaciones raciales y el multiculturalismo al tomar consciencia de las nefastas consecuencias del falso reconocimiento, tienen como eje central la exigencia de reconocimiento; lo que hace que este término figure como central en la política actual.

⁴⁵ Nancy Fraser tiene el concepto, análogo al del falso reconocimiento en Taylor, de “reconocimiento erróneo”: «Cuando, en cambio, los patrones institucionalizados de valor cultural consideran a algunos actores como inferiores, excluidos, completamente diferentes o sencillamente invisibles y, en consecuencia, sin la categoría de interlocutores plenos en la interacción social, tendremos que hablar de reconocimiento erróneo o subordinación de estatus» (Fraser y Honneth, 2006, p. 36).

Una cuestión más que quisiera mencionar, a propósito del falso reconocimiento, es que no sólo lo sufren los individuos sino que también los grupos culturales, como sugiere Taylor en su artículo *Identidad y Reconocimiento*: «El drama del reconocimiento se representa en plano individual, pero también entre grupos» (1996, p.18). Idea que es una implicancia de asumir otras dos: la primera, la identidad se forma por el reconocimiento de otro; y, la segunda, existe una identidad individual y una colectiva.

Cada pueblo sabe que existe en un espacio internacional constituido por otros pueblos que tiene en principio el mismo rango y dignidad. La esfera del reconocimiento se extiende en principio al infinito en el caso de los pueblos, al igual que en el de los individuos» (Taylor, 1996, p.18).

En otras palabras, que así como los individuo definen su identidad tomando en cuenta no sólo lo que ellos piensan de sí mismo sino, y sobre todo, lo que demás piensan sobre ellos (podríamos decir incluso que lo que creemos de nosotros mismos está influenciado por lo que los otros nos han proyectado); las naciones, también, constituyen su identidad tomando en cuenta tanto la percepción de sus ciudadanos como la de los extranjeros⁴⁶. En este sentido, se puede decir que la identidad de los peruanos no es el resultado de que piensan los peruanos de sí mismos sino, fundamentalmente, de cómo nos reconocen personas de otras

⁴⁶ Una pregunta que se implica de asumir esta idea de que las identidades colectivas se muestran influenciadas por el reconocimiento de otras culturas es: ¿Quién ha reconocido a lo que suele denominar “Occidente” como la cultura superior, o la muestra más acabada de la civilización? Me parece que la idea de Occidente como la cultura superior es un autoreconocimiento que realiza esta misma cultura, hecho que a su vez amerita la proyección de una imagen de inferioridad a las otras culturas.

naciones. Y en esta relación entre identidad y reconocimiento, puede desembocar en un falso reconocimiento de una identidad colectiva.

No solo el falso reconocimiento sino las otras dos posibles relaciones entre identidad y reconocimiento, ponen en evidencia dos supuesto que quisiera explicitar, del abordaje de Taylor. El primero, que el reconocimiento es constitutivo de la identidad, es decir, que uno posee identidad sólo en virtud de ser reconocido por otro yo⁴⁷. El segundo, la concepción del reconocimiento como una necesidad humana vital, esto es, pensar en el hombre como si estuviese necesitado de reconocimiento. De ahí que se deba pensar en la figura de la identidad como un contendor que requiere, necesariamente, un líquido llamado reconocimiento. ¿Qué pasa con la identidad, entonces, si no se cumple esta condición? Como ya se vio el no ofrecer reconocimiento no conduce a no tener identidad, sino que siendo el reconocimiento una condición necesaria para la identidad, si no lo otorgamos, se abre un vacío que es llenado por sentimientos negativos. En este mismo sentido, Axel Honneth, otro gran teórico del reconocimiento, señala en su artículo *Integridad y desprecio* que los seres humanos están necesitados de reconocimiento intersubjetivo para lograr una relación satisfactoria consigo mismo, pues:

Si faltará esa forma de aprobación social, en cualquier nivel de su desarrollo, se abriría, por así decir, un vacío psíquico en su personalidad que buscaría expresarse mediante reacciones afectivas de índole negativa como la vergüenza o la ira, el ultraje o el menosprecio (Honneth, 1992, p.88).

⁴⁷ En este mismo sentido, el filósofo canadiense señala en *Fuentes del yo* «Uno es yo sólo entre otros yos» (Taylor, 1996, p. 64). La idea es la misma: el individuo necesita insoslayablemente ser reconocido para así poder conformar su identidad

2.3.2. Observación 2: Las tres vías para proyectar falso reconocimiento

Una cuestión importante que deja de lado el abordaje de Taylor sobre la relación entre identidad y reconocimiento, en especial sobre el falso reconocimiento, son los medios que dispone una sociedad para proyectar falso reconocimiento a determinado grupo. Quisiera concentrarme, a pesar de que existen varias vías de como proyectar falso reconocimiento, en las tres siguientes: la literatura, las escuelas y los medios de comunicación. La primera hace referencia a las mitologías, las leyendas, los cuentos, poemas y novelas. La segunda, son los espacios educativos, en especial las mayas curriculares de las mismas. Y finalmente, la tercera, que es la más poderosa en la actualidad, son los medios de comunicación, en especial la televisión y el cine. Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta el primer ejemplo de falso reconocimiento que cita Taylor, las mujeres en las sociedades patriarcales, me debo formular las siguientes interrogantes: ¿qué imagen de la mujer proyecta⁴⁸ la literatura de las sociedades patriarcales?, ¿las mayas curriculares de las escuelas incluyen aportes culturales y científicos de las mujeres?, y finalmente ¿qué reconocimiento reciben las mujeres en los medios de comunicación, sobre todo en la televisión peruana? En lo que sigue del presente subcapítulo intentaré responder a estas tres preguntas.

⁴⁸ Cuando enuncio que la literatura proyecta un falso reconocimiento no estoy diciendo que el autor quiera instaurar una imagen negativa de la mujer, sino, que precisamente porque esta imagen existe en la sociedad, el escritor puede recogerla y reflejarla en su obra. En este sentido el autor de la literatura solo articula lo que ya existe en la realidad, y lo lega a la posteridad; y gracias a ello personas ajenas a esta cultura en tiempo y espacio podemos conocer la imagen de la mujer que maneja esta u otra cultura.

La literatura de ciertos pueblos antiguos, por ejemplo, proyectaba un falso reconocimiento a la mujer. En el caso de Grecia, por ejemplo resulta revelador leer *Trabajos y días* (2000) de Hesíodo, en especial el «El mito de Prometeo y Pandora» (pp.65-69). En esta narración Pandora es aunque suene perverso decirlo el castigo para Prometeo por haber robado el fuego, que Zeus tenía previsto esconder para los hombres. Hesíodo escribe que Zeus le dice al titán «Yo a cambio del fuego les daré un mal con el todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia» (2000, p. 65), haciendo referencia a la mujer. Y acto seguido le ordena a Hefesto:

[...] mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostros a las diosas inmortales. Luego, le encargo a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mando rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargo dotarle de una mente cínica y un carácter voluble (Hesíodo, 2000, pp. 65-66).

Es decir, las características que evoca la narración de Prometo y Pandora, es que la mujer es de hermosa figura, irresistiblemente sensual, mente cínica y carácter voluble⁴⁹. Este falso reconocimiento que proyecta la cultura griega se puede notar también en Aristóteles cuando en la *Política* (1988) define a la mujer como un hombre incompleto, pues, al igual que los niños y los esclavos, no poseía razón.

⁴⁹ Incluso en otro de sus libros, *Teogonía* (2000), Hesíodo señala que la mujer es un mal necesario, pues los varones que huyen del matrimonio tampoco son felices: «Otro mal les procuro a cambio de aquel bien. El que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quieren casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento; pero al morir, los parientes se reparten su hacienda. Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda su vida el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho, en su alma y en su corazón; y su mal es incurable» (2000, p. 37).

Esta imagen negativa de la mujer no solo la encontramos en el mundo griego, sino también en otras culturas antiguas. Por ejemplo, para la cultura persa, la mujer era infiel por naturaleza, como lo deja notar el primer cuento (pp. 5-9) de *Las mil y una noches* (1988). Este cuento narra la travesía que vivió el Rey Schazanán luego de que descubrió que su esposa le fue infiel. Su dolor fue tal al descubrir esta infamia que mato a su esposa y su amante, y luego huyo al reino de su hermano Schariar. Schazanán permaneció sumido en la tristeza hasta que una noche, en la cual su hermano había salido de cacería, descubrió que la esposa de éste también le era infiel: «Por Alá -se dijo Schazanán- mi pena es mucho menor que la de mi hermano y el resto de los maridos. No he de dejarme vencer por ella y no permitiré que perturbe mi sueño» (Anónimo, 1988, p. 7). Schazanán, le contó lo que había visto a Schariar, y éste naturalmente enloqueció de dolor y vergüenza. Luego de esta dura experiencia, los dos hermanos deciden irse de sus reinos con la promesa de regresar sólo si encuentran a alguien más desgraciado que ellos. La historia toma un viraje distinto cuando ambos hermanos se encuentran con un genio:

La columna era un genio maléfico y horroroso, gigante que llevaba sobre su cabeza un cofre cerrado con candado. Los reyes aterrorizados, subieron rápidamente a la copa de un árbol y se escondieron entre sus ramas. Minutos después y para hacer mayor su espanto, el gigante fue a recostarse a la sombra de un árbol. Puso el cofre en el suelo y lo abrió, saliendo de éste una mujer de extraordinaria belleza, tan luminosa como las estrellas y vestida ricamente. El monstruo después de contemplarla le dijo: ¡Oh criatura de belleza incomparable! Mujer a quien robé el mismo día de su boda y a quien amo con devoción y ternura sin par ¿Me permites apoyar la cabeza en tu regazo y descansar a tu lado? La joven asintió, y el genio, echándose cuan largo era apoyo la cabeza en las piernas de la

mujer y se quedó dormido. Ella alzó la vista miró, vio a los reyes en la copa del árbol y les hizo señas para que bajaran. Una vez ellos abajo, se levantó con sigilo y les exigió algo que no pudieron negarle. Una vez satisfecho sus deseos les ordenó entregarle cada uno, uno de sus anillos, uniéndose después a un gran número de sortijas que tenía escondida en una cajita: -Cada uno de estos anillos, dijo la mujer, representa que sus dueños gozaron de mis caricias, a pesar de que este monstruo no me deja nunca sola. Cuando una mujer concibe una idea no hay marido ni amante que pueda impedir que se ponga en marcha. Y dicho esto fue a colocarse nuevamente junto al genio (Anónimo, 1988, pp. 8-9).

Es decir, a pesar de que el genio encerraba a su amada en un cofre, ni esto impedía a la mujer serle infiel. Después de presenciar esto, los reyes convinieron que el genio era más desdichado que ellos y regresaron cada uno a sus reinos respectivos. La primera vez que leí este cuento, naturalmente me pregunte: ¿Qué idea de la mujer pretende trasmitir? La respuesta es clara: la mujer es infiel por naturaleza.

Por otro lado, la segunda vía por la que se proyecta un falso reconocimiento a las mujeres son las escuelas, y sobre todo las mayas curriculares de las mismas. Como señala la feminista Susan Wolf (1993), la maya curricular está compuesta por varones, blancos, muertos. La pregunta que amerita responderse en este caso es la siguiente: ¿A cuántas mujeres leímos en el colegio? O quizás para plantear la pregunta en un terreno más cercano ¿A cuántas mujeres leímos en el pregrado de la escuela de filosofía en la UNMSM? En este sentido, lo que nos diría Susan Wolf, es que la maya curricular está diseñada de tal forma que hace pensar que las mujeres no son los suficientemente capaces de dejarnos grandes obras

artísticas o de producir grandes obras filosóficas, de ahí que no las incluyamos en la maya curricular y con ello no las leamos.

Finalmente la tercera vía por la cual las mujeres reciben un falso reconocimiento son los medios de comunicación. Y el caso más patente sea quizás la televisión. En este sentido, luego de atisbar ciertos programas, telenovelas, comerciales me pregunto: ¿Cuál es la imagen de la mujer que proyectan los medios de comunicación, sobre todo la televisión peruana? La respuesta a tal pregunta es, en cierta medida, compleja pues existen varias representaciones de la mujer en la televisión. Sin embargo, existe cierta recurrencia en los distintos programas y comerciales: la cosificación sexual de la mujer, en el sentido que esta reducida a ser un objeto sexual. Esta característica no es propia de la televisión peruana sino una tendencia mundial, como lo sugiere el documental *“El cuerpo de las mujeres”* que luego de estudiar la imagen que proyectan los programas de la televisión italiana concluye lo mismo⁵⁰.

Por lo tanto, y es lo que he querido demostrar en estas páginas, las mujeres reciben un falso reconocimiento por estas tres vías. Desde luego, el mismo ejercicio que he realizado con el primer ejemplo de falso reconocimiento para Charles Taylor, las mujeres, se puede realizar con los otros dos: los negros⁵¹ (la

⁵⁰Incluso, el documental sostiene que la imagen de la mujer para que cumpla esta función debe: primero, adoptar mediante cirugías un modelo estandarizado de belleza; y segundo, presentar a la mujer cargada de erotismo, como si su único signo de atracción fuese una alusión sexual. Sólo cumpliendo estas dos funciones, la mujer cumplirá su fin de ser un objeto sexual, lo cual hará que los televidentes, varones sobre todo, no cambien de canal. Puede verse el documental en <https://www.youtube.com/watch?v=1teAJZE1ark>

⁵¹ En el caso de la cultura afro, al igual que en el de las mujeres, se proyecta el falso reconocimiento por las mismas tres vías. En la literatura, se les proyecta una imagen de inferioridad. A este respecto se recomienda la lectura del cuento «Alienación» del escritor peruano Julio Ramón Ribeyro, sobre todo centrarse en el personaje Roberto o “Bob” y como éste percibe

cultura afro) y los indígenas americanos⁵² que fueron colonizados por los europeos.

2.3.3. Identidad, reconocimiento y lenguaje

En lo que sigue del ensayo *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993), Taylor desarrolla un abordaje histórico que muestra los dos cambios que hicieron posible la centralidad de la exigencia del reconocimiento en la política actual, a saber: el desplome de las jerarquías sociales y el ideal de autenticidad.

Como se señaló en el subcapítulo dedicado a este tema (“1.2”) el cambio fundamental fue el ideal de autenticidad. También se dijo que el ideal de autenticidad comprende dos ideas básicas: los sentimientos morales y el principio

todo el racismo contra los “negros” de parte de la sociedad limeña blanca. También, se recomienda la lectura de *Conversación en La Catedral* (2010) del escritor peruano, premio nobel de literatura en el año 2010, Mario Vargas Llosa. En este caso, se debe prestar atención al personaje Ambrosio, y sobre todo en cómo se siente percibido como “una persona inferior” por los personajes blancos, limeños y adinerados de la novela. Por otro lado, en la escuela, la pregunta es la misma que para las mujeres: ¿cuántas personas afro hemos leído? Y finalmente, tocante a los medios de comunicación, en especial en la televisión abundan las representaciones humillantes sobre la cultura afro. En el caso peruano, se puede ver el sketch –supuestamente- humorístico “El negro mama”.

⁵² En el caso de los indígenas peruanos colonizados por los españoles, al igual que en el caso de las mujeres y los negros, se proyecta el falso reconocimiento por las tres vías. En la literatura, se les proyecta una imagen de ociosos, ingenuos, inferiores e incivilizados. Se recomienda en este punto la lectura de *Los ríos profundos* (2011) de José María Arguedas, en especial detenerse en cómo Ernesto da cuenta de la percepción que tienen los hacendados, los soldados del ejército y los curas sobre los indígenas que no hablan español. Precisamente esta percepción de inferioridad, hace que de vez en cuando el Estado peruano masacre a los indígenas. A este respecto véase *Redoble por Rancas* (2002) de Manuel Scorza. Por otro lado, a propósito de la segunda vía para proyectar falso reconocimiento, la pregunta es la misma que para las mujeres y cultura afro: ¿A cuántos indígenas hemos leído? En este caso, el asunto es más complejo, debido a que la mayoría de peruanos no dominamos las lenguas de los indígenas peruanos, sea esta el quechua, aimara, etc. No obstante, independientemente de esto, se suele considerar que sus aportes culturales no son tan buenos, “valiosos”, como los de la cultura occidental, lo que hace que no los incluyamos dentro de la maya curricular. Es por ello, que a pesar de que la sociedad peruana es multicultural, en el sentido que albergan varios grupos culturales, sus mayas culturales son monoculturales, es decir, solo reflejan los aportes culturales de una cultura y con ello invisibilizan los logros de otras culturas que también forman parte de la sociedad peruana. Finalmente, en los medios de comunicación también existen representaciones humillantes de los indígenas. En el caso peruano, se puede ver la serie “La paisana Jacinta”.

de originalidad; y a su vez tiene dos implicancias. La primera, que permite el paso de la identidad socialmente generada a lo que Taylor llama identidad internamente generada⁵³. La segunda, que posibilita un desplazamiento de las fuentes morales en tanto la fuente con la se debe entrar en contacto para acceder a un nivel de vida superior se encuentra en lo más profundo de nosotros. Precisamente esta última afirmación nos puede llevar a pensar erróneamente que el ideal de autenticidad refuerza la tendencia abrumadoramente monológica de la cultura moderna, y con ello perder de vista un rasgo fundamental de la vida humana: su carácter dialógico.

Pero, para la naturaleza del caso, no existe nada que pueda llamarse generación interna, interpretada monologicamente. Si queremos comprender la íntima conexión que existe entre identidad y el reconocimiento tenemos que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana [...] su carácter fundamentalmente dialógico (Taylor, 1993, p.52).

Taylor vuelve a establecer los nexos entre identidad y reconocimiento, sin embargo ahora agrega que para comprender esta relación se debe tomar en cuenta un rasgo decisivo de la vida humana, su carácter dialógico. Esto implica, como ya se dijo, dejar de lado el abordaje monológico de la filosofía moderna pues olvida que: «Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto en definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos⁵⁴» (Taylor,

⁵³ La identidad socialmente derivada, propia del antiguo régimen, dependía de la posición social en tanto las personas se definían por el papel social que desempeñaban. Sin embargo, en el marco del ideal de autenticidad Herder exige que las personas descubran su propio y original modo de ser. Por definición, este no puede derivarse de la sociedad, sino que debe generarse internamente. He ahí la razón del nombre de “identidad internamente derivada”.

⁵⁴ Cabe señalar, antes de seguir la argumentación de Taylor, que se vale del término lenguaje en su sentido más flexible: «que no sólo abarca las palabras que pronunciamos sino también otros

1993, p.52) Esta cita, como lo mostraré en las siguientes líneas, encierra dos cuestiones fundamentales para el presente estudio. Primero, señala claramente que los seres humanos definen su identidad en un lenguaje. En este sentido, la cita remarca que la definición de la identidad se da *mediante* y *en* un lenguaje. Segundo, que la frase hace referencia al tema de la adquisición del lenguaje. De ahí que sea pertinente y necesario preguntarse en este punto: ¿Cómo se aprende el lenguaje? A lo que se responde: en el intercambio con los otros⁵⁵. Incluso se puede decir que, para Taylor, no existe otra forma de ser introducidos a la identidad que por la iniciación en el lenguaje, de ahí que señale:

Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entran en contactos con ellos por la interacción con los otros [...] La génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quién pueda establecer por sí mismo) sino dialógica (1993, p.53).

He ahí la importancia de la característica dialógica de la vida humana: que tanto la génesis de la mente humana como la de la identidad son dialógicas. ¿Por qué dialógica? Porque estudiar a las personas es estudiar a seres que existen en un lenguaje, y precisamente las personas primero aprenden el lenguaje en un intercambio, en un diálogo, con los otros, y segundo definen su identidad en este

modos de expresión con los cuales nos definimos, y entre los que se incluyen los “lenguajes” del arte, del gesto, del amor y similares» (1993, p.53).

⁵⁵ Esta idea sobre la adquisición del lenguaje en Taylor, también la advierte Gonzalo Gamio: «Como es natural, tales formas de expresión las adquirimos a través de la interacción humana en el diálogo. “Nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinición”, advierte Taylor. Esta aseveración encuentra importantes precedentes tanto en los desarrollos de la filosofía del lenguaje posterior a Wittgenstein con la tradición de la fenomenología hermenéutica heredada de Husserl, Heidegger y Gadamer. No obstante, los autores a los que se remite explícitamente Taylor en este punto son Hegel —en los famosos pasajes de la Fenomenología correspondientes a la dialéctica del reconocimiento— y a través suyo a J.J. Rousseau, así como a G.H. Mead, a su célebre teoría de los “otros significativos”. La idea básica que Taylor toma de estos pensadores es que nuestra ubicación y orientación en el espacio social se forja intersubjetivamente, en el diálogo y en la lucha por el reconocimiento» (2012, p. 238).

lenguaje. El detalle estriba que en el diálogo con los otros se da tanto una transmisión de significados culturalmente como una imagen que le llega de afuera, un reconocimiento que puede ser positivo, negativo, o incluso falso. Por otro lado, se debe saber que para Taylor no se aprende, en un primer momento, un lenguaje en diálogo, para luego, en un segundo momento, usarlo para nuestros propios fines. Aunque obviamente:

[...] se espera de nosotros que desarrollemos nuestra propia opinión, perspectiva y actitud hacia las cosas, en grado considerable, por medio de la reflexión solitaria. Pero no es así como ocurren las cosas en las cuestiones importantes, como en la definición de nuestra identidad. Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas (Taylor, 1993, p. 53).

Debo hacer la aclaración que cuando Taylor apunta “los otros” no se refiere a un otro indiferenciado, sino a un otro que es importante para nosotros. Es lo que Mead denomino “otros significantes”. Los otros significantes enseñan un lenguaje, y con ello enseñan a ver el mundo de determinada forma, e incluso –como se señaló- quién aprende el lenguaje, recibe con este, una imagen de sí mismo. Los otros significantes resultan importantes en este punto pues la definición de la identidad se da en diálogo, y a veces en lucha, con las cosas que ellos desean ver en nosotros⁵⁶.

⁵⁶ A parte de esto, se debe decir que la importancia de los otros significantes reside en que: por un lado, en un primer momento constituye nuestra identidad; y por otro, en un segundo momento en el transcurso de la vida van transformando nuestra identidad. Precisamente esta última idea la hace notar Gonzalo Gamio: «Parientes, maestros, amigos, amantes, no dejan las cosas como están, colaborando con el “descubrimiento” de nuestra adhesiones y oposiciones. A veces como criaturas que ponen de manifiesto nuevas opciones para la vida, a veces como genuinos signos de contradicción. El encuentro con ellos brinda a nuestra narrativa vital –a través de genuinos ejercicios de escritura y reescritura - cierta coherencia temporal en lo relativo a la trama (puesto que nuevas experiencias me exigen nuevas interpretaciones sobre ellas). Los otros significantes

Me detengo en este punto, a modo de sintetizar las dos ideas que se han dado a propósito de los nexos entre identidad y reconocimiento. La primera señalaba que la identidad se forma por el reconocimiento del otro. Con el aporte de la segunda idea -que se acaba de ver- se debe agregar que: las personas definen su identidad en un lenguaje que aprenden en el intercambio con los otros significantes. Sintetizando estas dos ideas, se debe decir que: la identidad se forma por el reconocimiento del otro significativo y se da en diálogo con las cosas que ellos desean ver en nosotros (he ahí la razón del nombre de identidad dialógica). Quiero ser claro y recalcar, por un lado, que cuando se enuncia “la identidad se forma por el reconocimiento del otro significativo” se está diciendo que no cualquier otro influye sobre la imagen que tengo de mí mismo, sino solo otro que es importante para mí. Y por otro, que la característica dialógica de la vida humana es tan importante para Taylor que dentro de su pensamiento es concebida como una característica básica de la identidad. En este mismo sentido Gonzalo Gamio advierte: «No es que la constitución dialógica de la identidad original sea una opción: el diálogo es una condición trascendental de la configuración de la identidad» (2012, p. 246).

Ahora bien, la contribución de los otros significantes aunque aparece al inicio de nuestras vidas, como lo he pretendido mostrar en el tema de la génesis de la identidad, se mantiene en todo el trascurso de la misma. Incluso cuando alguno de los otros significantes ya no está, los padres por ejemplo, la conversación con

son aquellos personajes que colaboran con el progresivo esclarecimiento de la imagen que tengo de mí mismo» (2012, p. 239).

ellos continuarán en nuestro interior mientras vivamos⁵⁷. De esa manera: «la contribución de los otros significantes, aun cuando aparece al principio de nuestras vidas, continúa indefinidamente» (Taylor, 1993, p.54). Sin embargo, ello no significa que la relación con los otros significantes nos determine, sino que más bien nos condiciona. Se espera, a pesar que no podemos liberarnos por completo de la influencia de ellos, que las personas lleguen a definirse a sí mismos; hecho que parte por comprender lo mejor que se pueda su influencia para, luego, estar en la capacidad de poder dominarla. En este sentido, Taylor escribe: «Necesitamos las relaciones para realizarnos, no para definirnos» (1993, p.54).

⁵⁷ Lo mismo se podría decir en torno a la influencia de nuestra cultura en nuestra identidad. Recuérdese que la importancia de los otros significantes en la identidad reside en que nos enseñan un lenguaje y con ello nos enseñan a ver el mundo de determinada forma, pero también por este se da una transmisión de significados culturalmente configurados, es decir nos hacemos acreedores de una cultura. El lenguaje termina siendo el vehículo para transmitir una cultura. En este sentido, así como nos es difícil liberarnos de la influencia de nuestros otros significantes, nos es sumamente complicado problematizar los elementos de nuestra cultura. Creo que esto último lo prueba claramente la filosofía de Descartes, sobre todo su objetivo de dudar de todas nuestras opiniones y creencias legadas por tradición. Así en la *Meditaciones Metafísicas* leemos: «[...] de suerte que me era preciso emprender seriamente en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo si quería establecer algo firme y constante en las ciencias» (Descartes, 1977, p. 21). Sin embargo, lo interesante es que el mismo Descartes era consciente de lo arduo y penoso de la labor de dudar de todas nuestras creencias, pues por costumbre solemos aceptar nuestra opiniones «Pero no basta con haber hecho estas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que aún sin permiso, son ya casi dueñas de mis creencias» (Descartes, 1977, p. 21). Puede verse críticas a la pretensión cartesiana de dudar de todas nuestras opiniones legadas por nuestra tradición en Husserl *La crisis de las ciencias europeas* (1991) en especial en el parágrafo 18 «La errada autointerpretación de Descartes», y en Gadamer *Verdad y Método* (2001), en especial el capítulo 9 «La historicidad de la comprensión como el principio hermenéutico». Por otro lado, podemos decir que incluso cuando una persona se aleja de su cultura de origen, ello no implica para nada que deja de verse influenciado por la misma. El caso más celebre a este respecto es el que atraviesa el personaje de la novela *Aventuras de Robinsón Crusoe* (2000), que incluso perdido en una isla, alejado de toda cultura, cuando reflexionaba dialogaba con elementos propios de su cultura, a saber: Dios, la providencia, el destino, la prudencia. Por lo tanto debemos decir que cuando un filósofo duda de todas las creencias que ha heredado de su cultura o cuando una persona se encuentra alejada de su cultura, esto no significa para nada que su cultura deje de influenciarlo.

2.3.4. Observación 3: Dos momentos en la relación identidad y reconocimiento.

Los últimos párrafos sobre el papel del reconocimiento de los otros significantes en la constitución de la identidad me hacen pensar en dos momentos de la relación entre identidad y reconocimiento. El primero es el momento en el cual se aprende el lenguaje, acto que no solo implica la transmisión del lenguaje sino también de los significados culturalmente configurados y un reconocimiento de parte de los otros significantes que termina generando nuestra identidad. En este primer momento existen dos cuestiones claves: primero, que las personas reciben un reconocimiento y segundo, que producto de este reconocimiento, las personas reciben una identidad y la interiorizan. En el segundo momento, a diferencia del primero, el sujeto que ya aprendió y domina el lenguaje aspira a definirse de un modo original, en el sentido que trata diferenciarse de sus otros significantes o de dominar su influencia. En este momento existen dos cuestiones claves: la primera, que el sujeto construye una nueva identidad, en tanto no recibe su identidad de parte de los otros significantes ni mucho menos le es impuesta por ellos; y segundo, que el sujeto exige que esta identidad sea reconocida.

Estos dos momentos, creo, responden al problema de la libertad en la relación de la identidad y el reconocimiento. Sucede de tal modo, pues quedarse sólo en el primer momento, puede llevarnos a pensar erróneamente que nuestro modo de ser es determinado por nuestra relación con los otros significantes, lo que significaría suprimir la libertad que tienen las personas para definir su identidad, idea central del segundo momento. Escribo erróneamente, pues el mismo Taylor

apunta que si bien no podemos liberarnos por completo del condicionamiento de nuestros otros significantes, esto no significa de ningún modo que no podamos definirnos a nosotros mismos. De lo que se trata, más bien, es de dominar la influencia de ellos, y no caer en relación de dependencia; para así poder ingresar al segundo momento de la identidad: su definición libre⁵⁸. Por otro lado, se debe apuntar que el segundo momento de la supuesta definición libre de nuestra identidad no significa para nada que el individuo la configure plenamente a su antojo o voluntad, sino que la negocia con su entorno. Esto por dos razones, que ya se vieron, pero que no está de más recordar. La primera, porque los seres humanos definen su identidad en un lenguaje que han aprendido en el diálogo con los otros significantes, diálogo en el cual reciben una imagen de sí mismo. Precisamente, el individuo erige su nueva identidad sobre la que le han proyectado sus otros significantes (en cierto sentido se puede decir que tienen una identidad previa). Y la segunda, porque esta nueva identidad deliberada y generada, necesita ser reconocida por los otros significantes. Pues, por un lado, el reconocimiento es una necesidad humana fundamental, y por otro, la identidad se establece en lucha con las cosas que nuestros otros significantes quieren ver en nosotros. En este sentido, escribe Taylor:

⁵⁸ Incluso se puede establecer nexos entre ambos momentos de la relación entre identidad y reconocimiento, como lo hace el filósofo peruano Miguel Guisti: «El momento del reconocimiento no solo no se contrapone al momento de la autonomía, sino que paradójicamente, la necesita y la promueve. La necesita como instancia previa para que pueda producirse una relación igualitaria y, por ende, conflictiva; y la promueve porque, aun siendo de naturaleza integradora, tiene sobre el individuo el efecto de fortalecer su autonomía. Mientras más exitosa sea la experiencia de reconocimiento, es decir, mientras más sólidas sean los lazos que unen al individuo a su comunidad, más posibilidades tiene el mismo de diferenciarse y de adquirir conciencia de su particularidad» (2008, p.188).

De ese modo el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás [...] Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás (1993, p.55).

Por tanto, se puede decir que si bien el sujeto participa en la definición de su identidad, como lo sostiene el segundo momento de la identidad, a su vez él (I) la construye sobre una previa que recibió de sus interlocutores⁵⁹ (los otros significantes), (II) y su “nueva” identidad necesita el reconocimiento de sus otros significantes, y se establece en lucha con lo que ellos quieren ver. En suma, el sujeto no configura su identidad totalmente sino sólo parcialmente.

Para ejemplificar estos dos momentos de relación entre la identidad y reconocimiento se puede citar el caso de un joven que decide irse de su casa. En un primer momento cuando este joven era niño al aprender un lenguaje, fue conducido a ver las cosas como la ven sus tutores y recibió un reconocimiento, una imagen de su persona que le llegó de afuera, es decir, recibió una identidad en el diálogo con los otros significantes. Sin embargo, ya de joven decide adoptar una postura independiente, incluso a veces contraria a la de sus padres. En este segundo momento es como si quisiera adoptar una “nueva” identidad y exige que esta sea reconocida por sus padres. No obstante, en un tercer momento el joven cae en la cuenta que adquiere esta “nueva” identidad en conversaciones con sus padres, que pueden ser reales, o interiores, pues no es necesario que cuente con sus otros significantes físicamente. (Es interesante notar que en este momento

⁵⁹ Esto también lo advierte Gadamer en *Verdad y Método*: «Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos» (2001, p.344).

desde la perspectiva de Taylor el joven es consciente que cuando se fue de su casa, no deja del todo la influencia de sus padres pues en cierta medida los lleva consigo: en sus adentros). Desde luego, en estos diálogos el joven realiza una labor que consiste en discernir de toda la gama de ideas que heredo de sus otros significantes, las que juzga valiosas y las que no. Digo eso, pues por más cuestionamiento radical que se efectuó hacia los padres es impensable creer que sólo se encontrará en su influencia ideas negativas, lo cual lo llevaría a desechar todas sus ideas. Creo que así como es un acto de libertad cuestionar ideas básicas de nuestros padres, también lo es quedarnos con las que asumimos como valiosas. Además, por más radical que sea el acto de cuestionamiento a las ideas de nuestros otros significantes, cuando el joven “termine” su nueva identidad necesitara del reconocimiento precisamente de sus otros significantes. En consecuencia, se pueden advertir dos cuestiones en la empresa de la “supuesta” definición libre de la identidad de un joven. La primera, que erige su nueva identidad sobre una previa que les es dada por sus tutores; y la segunda, que crea su nueva identidad en diálogo con lo que sus otros significantes quieren ver en él, además que esta necesitara del reconocimiento de ellos. Creo que los dos momentos de la relación entre identidad y reconocimiento, pueden mostrar mejor el gran aporte de la filosofía de Taylor a este respecto. Se trata, como lo he querido mostrar, de un camino medio entre la determinación de la identidad de parte de los otros significantes y la capacidad de definición libre que poseen las personas.

2.3.5. Problemas de la relación entre identidad y reconocimiento

A pesar de la sugerente relación entre identidad y reconocimiento que sugiere Charles Taylor, su concepción ha recibido varias críticas. Dos de ellas la encontramos en su mismo libro dedicado al tema del reconocimiento. La primera se expresa en la siguiente pregunta: ¿Qué pasa si la identidad no recibe el reconocimiento? Ante nada habría que decir que es imposible que la identidad no reciba el reconocimiento, lo que puede ocurrir es que reciba un falso reconocimiento o un reconocimiento no esperado. Es decir, lo que si puede ocurrir es una falla posible entre lo que pretendemos que nos reconozcan y lo que en efecto los demás están dispuestos a otorgarnos. Taylor escribe en *Identidad y reconocimiento* a este respecto:

Pero a partir del momento en que se aspira a definirse, sobre todo de forma original, se abre una falla posible entre lo que pretendemos y lo que los demás están dispuestos a otorgarnos. Es el espacio del reconocimiento exigido, pero susceptible de ser rechazado. Este espacio es el que da lugar al discurso y a las teorías del reconocimiento (1996, p.13).

Y en *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"* sostiene:

Pero, la identidad original, personal, e internamente derivada no goza de un reconocimiento a priori. Debería ganarse por medio de un intercambio, y en el intento puede fracasar. Lo que surgió con la época moderna no es la necesidad de reconocimiento sino la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido pueda fracasar (Taylor, 1993 p.56).

Y si fracasa, esto es, si nuestra identidad y capacidades fundamentales no son reconocidas, siendo el reconocimiento una necesidad humana fundamental, se

genera en nuestro interior un vacío psíquico que es llenado por sentimientos negativos, como la ira, el menosprecio o incluso el odio a uno mismo. Sentimientos que fundamentalmente nos mueven a exigir reconocimiento. Es interesante hacer notar que en este punto se encuentra una idea similar en Taylor y Honneth, pues para ambos pensadores la centralidad del reconocimiento en los discursos éticos y políticos actuales responde a que tales grupos no han sido reconocidos: buscan el reconocimiento precisamente porque no se los han otorgado. La exigencia de reconocimiento es producto de transitar por la vía del no reconocimiento⁶⁰.

La segunda observación, señala la vida del ermitaño y la del artista solitario como contraejemplos de la propuesta tayloriana de la identidad dialógica. No obstante, si se analizan estos casos detenidamente se cae en la cuenta que ambos aspiran a cierto tipo de dialogicidad. Pues, por un lado, en el caso del ermitaño su interlocutor es Dios y en el caso del artista solitario su obra está dirigida a un público. Y por otro lado, tanto el ermitaño como el artista solitario necesitan que su identidad sea reconocida. Lo que sucede, a decir de Taylor, en estos dos casos es que simplemente se cambia nuestra dependencia. El ermitaño, por ejemplo, ya no dependen de su comunidad histórica inmediata, pero si necesita el reconocimiento

⁶⁰ Esta misma idea la advierte Miguel Giusti: «Me refiero a que el paradigma del reconocimiento permite efectuar una lectura invertida de la experiencia de los sujetos implicados en esta relación, de suerte que pueda proponerse, al lado de las tipologías del amor, el derecho y la eticidad, también una formas de menosprecio, en las que, precisamente por ser entendidas desde la perspectiva del reconocimiento fallido, anida un potencial de motivación moral. Como dijimos al comienzo, este punto es el que ha conducido directamente a la recuperación de la noción de reconocimiento en la actualidad. Aquí coinciden Taylor y Honneth, pero a ellos se suman también otros autores desde diferentes tradiciones» (2008, 197).

de la pequeña comunidad de los verdaderos creyentes. A este respecto Taylor escribe en *Fuentes del yo*:

Es posible alterar considerablemente el balance de nuestra definición de la identidad, deponer la comunidad histórica dada como un polo de la identidad y relacionarnos solamente con la comunidad definida por su adherencia a los justos (o a los salvados, o a los verdaderos creyentes o a los sabios), pero esto no corta nuestra dependencia de la urdimbres de la interlocución. Solo cambia las urdimbres y la naturaleza de nuestra dependencia (1996, p.68).

La cita prueba que se puede tratar de cambiar nuestra dependencia y necesidad de reconocimiento, mas no suprimirlo. De ahí que estos “supuestos” contraejemplos no se sostengan. Esta misma idea -que vendido tratando de sugerir- la encontramos en *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*: «Pero, sintamos lo que sintamos al respecto, la hechura y el sustento de nuestra identidad, a falta de un esfuerzo heroico para romper con la existencia ordinaria, siguen siendo dialógicos a lo largo de nuestras vida» (Taylor, 1993, p.55). Esto me lleva a pensar, y más que ello pone en evidencia, que tanto la dependencia a los otros como el reconocimiento son condiciones básicas de nuestra identidad: el individuo necesita insoslayablemente ser reconocido para así poder conformar su identidad. Por ende, es sensato agregar a las dos condiciones de la identidad que vimos en el subcapítulo “2.1.1” una tercera: el reconocimiento. En este sentido, precisamente Taylor señala en *Identidad y reconocimiento*: «Hablo del tema del reconocimiento por otro, como condición de la identidad lograda» (1996, p. 13). Queda claro, por tanto, los nexos entre la identidad y el reconocimiento. El reconocimiento es una condición básica de la identidad en un doble sentido: (I) la

identidad es formada por el reconocimiento de los otros significantes, en un primero momento pasivo, (II) en un segundo momento activo, donde la identidad es definida por el sujeto, por un lado, es construida sobre una previa; y, por otro, necesita inevitablemente del reconocimiento de otro.

CAPÍTULO III: POLÍTICAS DEL RECONOCIMIENTO

En el capítulo anterior vimos como el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en la esfera íntima, en el sentido de que hemos comprendido que la formación de la identidad se da en diálogo con los otros significantes. En este capítulo, deseo concentrarme en lo que ha venido a significar el reconocimiento en la esfera pública, donde la política del reconocimiento desempeña un papel importante. Desde luego, existen vínculos entre ambas esferas, pues es la toma de consciencia de que la identidad depende de los otros significantes lo que hace que la política actual gire sobre la exigencia de reconocimiento; y ello precisamente le permite hablar a Taylor de “la política del reconocimiento”.

Para conseguir el fin que persigue este capítulo, exponer en qué consiste la política del reconocimiento, he decidido dividirlo de la siguiente manera. En primer lugar, me concentraré en diferenciar las dos políticas del reconocimiento: la política del universalismo y la política de la identidad. Seguidamente me detendré en poner de manifiesto las concepciones de liberalismo que subyacen a cada política del reconocimiento. Esta labor me permite anotar a modo de observación que la filosofía del reconocimiento, y sobre todo la política del reconocimiento, de Taylor supone como modelo político el liberalismo. Luego, expondré el debate del multiculturalismo en la esfera educativa. La pregunta clave en este terreno es: ¿Por qué si las sociedades son multiculturales tenemos mayas curriculares monoculturales que tan solo incluyen los aportes culturales de una cultura? En un primer momento, anotaré el criterio que propone Taylor para incluir los aportes

culturales de otras culturas en la maya curricular; para en uno segundo, problematizar el mismo.

3.1. Dos políticas del reconocimiento

En el apartado II de *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”* (1993) Taylor se concentra en la esfera pública y en exponer lo que la política del reconocimiento ha significado. Antes de dedicarme a exponer las ideas de filósofo canadiense en este pasaje de su obra, quisiera traer a colación qué entiende por esfera pública. Creo que la definición más acabada de este concepto se encuentra en *Argumentos filosóficos*, en especial en su artículo «La política liberal y la esfera pública»:

¿Qué es una esfera pública? La describiré como un espacio común donde los miembros de la sociedad se encuentran, a través de una cierta variedad de medios de comunicación (impresos, electrónicos) y también en reuniones cara a cara, para discutir asuntos de interés común y, de este modo, ser capaces de formar una opinión común sobre ellos (Taylor, 1997, p. 337).

Una vez entendido esto, volvamos al *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”* (1993) para entender lo que la política del reconocimiento ha significado en la esfera pública. Lo primero que advierte Taylor a este respecto es que ha llegado a significar dos cosas bastante distintas y que están relacionados con los cambios que han hecho que el reconocimiento tenga un papel fundamental en la política actual. Por un lado, del tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo que pone el acento en la dignidad igual de todos los ciudadanos; de ahí que tenga como exigencia básica la igualación de derechos y

evite a toda costa la existencia de ciudadanos de primera y segunda clase. Taylor pone como ejemplo de esta política el movimiento de los derechos civiles que ocurrió en los Estados Unidos durante la década de los sesenta⁶¹. No está demás señalar que algunos críticos han sugerido que la supuesta “igualación de derechos” sólo afectó los derechos civiles y los de voto, y no se extendió a la esfera socioeconómica; de ahí que para ellos los pobres sean los nuevos ciudadanos de segunda clase, pues su condición les impide acceder y aprovechar plenamente sus derechos⁶². Por otro lado, del desarrollo del concepto moderno de identidad nació la política de la diferencia que tiene como exigencia básica reconocer la identidad única de este individuo o de este grupo. Quiero recalcar, como señala Taylor, que en cada política el reconocimiento significa cosas distintas:

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás (1993, p.61).

Es decir, aunque aparentemente a primera vista las dos políticas exigen reconocimiento, cada una entiende el reconocimiento de una manera distinta: la primera exige que reconozcamos unos derechos universales, que por definición

⁶¹ Resulta interesante que este mismo ejemplo sea utilizado por Honneth, quien juzga que es el caso paradigmático de que lo él mismo denomina “lucha por el reconocimiento”: «Veamos, los Estados Unidos fueron durante las décadas de 1950 y 1960 el lugar en el que se llevó a cabo de manera más radical el movimiento a favor de los derechos civiles, es decir, la lucha de los afroamericanos por una igualdad jurídica, lo que para mí representa el caso paradigmático de la lucha por el reconocimiento» (Honneth, 2010, p. 52).

⁶² Esta idea, como se verá más adelante, es el argumento central de Nancy Fraser (2006) para reclamar una teoría bidimensional de la justicia. El reconocimiento por sí solo no basta, sino que necesita de redistribución, pues ambos son condiciones básicas de la justicia.

comparten todos los individuos, es decir un reconocimiento de la igualdad; por el contrario, la segunda, exige que reconozcamos la identidad particular, lo que lo diferencia de los otros individuos o culturas, esto es, un reconocimiento de la diferencia. Pero, ¿qué significa reconocer la diferencia? La respuesta a tal pregunta la encontramos en *Ética de la autenticidad*, donde Taylor señala que reconocer la diferencia: «significa reconocer igual valor a modos diferentes de ser» (1994, p. 85).

Esta diferencia entre ambas políticas se manifiesta en las medidas que adopta cada política. Así, mientras la política del universalismo lucha por la no discriminación, de ahí que sus medidas sean ciegas a la diferencia entre sus ciudadanos; la política de la diferencia redefine lo que se entiende por discriminación, exigiendo que hagamos de estas distinciones la base de los tratamientos diferenciales, pues: «sólo concedemos el debido reconocimiento a lo que esta universalmente presente mediante el reconocimiento de lo que es peculiar de cada uno» (Taylor, 1993, pp.61-62). Precisamente, desde esta perspectiva la política de la diferencia promueve las medidas de “discriminación positiva”, que permiten a las personas de los grupos desfavorecidos obtener una ventaja competitiva por los empleos o lugares en las universidades⁶³. Los partidarios de la política de la diferencia suelen justificar su medida aduciendo que

⁶³ Estas medidas también han tenido sus ecos en el Perú, donde son denominadas “Acciones afirmativas”. Recordare un caso concreto. El primero, es el del ingreso directo de indígenas provenientes de la selva peruana a la UNMSM en la década de los 90. El segundo, es el proyecto *Hatun Ñan* que fue llevado por la Red Internacional de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (<http://red.pucp.edu.pe/ridei/>) y la Fundación Ford en la Universidad San Cristóbal de Huamanga desde el año 1997 hasta el 2011. El programa consistía en asegurar que las personas indígenas logren no solo ingresar a la educación superior sino fundamentalmente que terminen la carrera universitaria; para lo cual se diseñó un modelo de acompañamiento.

existe una discriminación histórica que hace que las personas de los grupos menos favorecidos compitan en posición de desventaja; en este sentido, lo que hace la discriminación positiva es nivelar el terreno de juego. No obstante, para los partidarios de la política del universalismo estas medidas representan una violación a su caro principio, pues si un grupo de aborígenes reciben medidas de acción afirmativa, gozaran de ciertos derechos que no goza todo ciudadano.

Taylor, en lo que sigue la sección II de su ensayo, también agrega que:

El fundamento de su divergencia se manifiesta aún más claramente cuando vemos más allá de lo que cada una de ellas requiere que reconozcamos –ciertos derechos universales en un caso, la identidad particular, en el otro- y contemplemos las intuiciones de valor subyacentes (1993, p. 64).

Como lo sugiere la cita, la divergencia entre ambas políticas que he venido tratando de figurar⁶⁴, se sostiene en los supuestos sobre los que se erige cada una de ellas. Por un lado, el supuesto que subyace a la política universal es la idea de que todos los seres humanos son dignos de respeto, de ahí que Taylor también denomine a esta política “política de la dignidad igualitaria”. Esta política, como su mismo nombre lo muestra, ha puesto en el centro de sus exigencias a la dignidad. Se debe entender la dignidad en el sentido kantiano, para quien: «lo que inspira respeto en nosotros es nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestra vida por medio de principios» (Taylor, 1993, p.65). Se debe anotar

⁶⁴ La diferencia entre ambas políticas también la advierte Alexander Ramírez en su artículo “El problema del reconocimiento en Charles Taylor”, donde escribe: «Este cambio puede definirse como giro de la diferencia, porque la idea central de la “política de la dignidad universal” es la igualdad de las personas, idea que se basa en el criterio de ser “ciegos a la diferencia”, mientras que la “política de la diferencia” plantea y redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base de los tratamientos diferencial”, con esta idea se garantizaría un trato diferente a las comunidades indígenas que existen lo largo de los Estados- Nación» (2003, p.101).

también que es el potencial humano universal –lo que en principio tienen todos los individuos- lo que nos hace merecedores de respeto. Por otro lado, la política de la diferencia se fundamenta también en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad tanto en un plano individual como cultural. Por tanto, su exigencia básica es que este potencial humano debe respetarse en todos por igual.

Naturalmente si las políticas del reconocimiento tienen diferentes exigencias, diferentes medidas y diferentes supuestos, en suma diferentes concepciones, tal divergencia en algún momento llega a desembocar en conflicto y reproche entre ambas:

Así, estos dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en conflicto. Para el uno, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen respeto se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas a un molde homogéneo que no les pertenece de suyo (Taylor, 1993, p.67).

Podemos resumir los reproches que se dirigen a ambas políticas de la siguiente manera. Por un lado, para la política del universalismo la otra exige que hagamos tratamientos diferenciales, discriminación positiva, con lo cual viola el caro principio de no discriminación. Por otro, para la política de la diferencia, la primera ha pasado por alto la condición de ser distinto y ha pretendido forzar a las personas y culturas a asumir una identidad dominante que no es la suya, con lo

cual ha negado las identidades culturales. Esto ya sería bastante malo si el molde que pretenden imponer sería neutral, es decir, si no fuese el molde de nadie en particular. Sin embargo, la acusación de los partidarios de la política de la diferencia va más allá cuando señala que aquel molde, que supuestamente contiene principios ciegos a la diferencia, es en realidad el reflejo de una cultura en particular. Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa no solo es inhumana sino que es una forma sutil de discriminación, nos hallamos ante: «un particularismo que se disfraza de universalidad» (Taylor, 1993, p.68).

Dicho de otro modo, para los partidarios de la política de la diferencia el liberalismo que asume la política del universalismo, que pretende ser neutral ante las diferencias culturales, es el reflejo de una cultura particular (la occidental). A juicio de Taylor esta acusación no es atinada y para dirimir la cuestión expone el caso de su país que ha presenciado en los últimos años un acalorado debate entre anglófonos y francófonos, debate que en el fondo es la discusión entre dos concepciones del liberalismo.

3.2. Dos concepciones del liberalismo

En el subcapítulo anterior vimos las exigencias, supuestos y en general las diferentes concepciones que manejan las dos políticas del reconocimiento. Se hizo mención también, a las críticas que se dirigen los partidarios de ambas políticas del reconocimiento. Ahora bien, si se quiere profundizar en tales acusaciones se debe leer atentamente la sección IV de *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993) pues la pregunta que guía a este apartado es ver cuán

justas son las acusaciones que se dirigen los partidarios de ambas políticas, y en especial ¿si la política de la dignidad igualitaria es homogenizante? Como ya se mencionó, para Taylor esta acusación ni la que el liberalismo de la política de la dignidad es un particularismo disfrazado de universalidad son justas y para dirimir la cuestión expone el caso de su país que ha presenciado en los últimos años un acalorado debate entre anglófonos y francófonos, debate que encierra la discusión entre dos concepciones del liberalismo.

La cuestión empezó en 1982 cuando Canadá adoptó “La Carta Canadiense de Derechos” que por un lado, define un conjunto de derechos individuales, y por otro, busca un trato igualitario a los ciudadanos en varios aspectos en tanto brinda protección contra el trato discriminatorio. No obstante, el problema que surgió de inmediato fue: ¿Cómo relacionar este programa con las exigencias de diferenciación formulada por los francocanadienses?

Por ejemplo, en Quebec se aprobó cierto número de leyes en el campo del idioma. Una de ellas regulaba quién puede enviar a sus hijos a escuelas de lengua inglesa (no los francófonos ni los inmigrantes); otra exigía que las empresas con más de 50 empleados se administraran en francés; una tercera proscribió la firma de documentos comerciales en cualquier idioma que no fuera el francés (Taylor, 1993, p. 80).

Estas leyes que se enuncian en la cita se dan en el marco general de la política de Quebec que tiene como objetivo fundamental: promover el florecimiento de la cultura francesa. Sin embargo, para el Canadá inglés el simple hecho de que Quebec adopte ciertas metas colectivas constituye una amenaza contra las dos ideas básicas de la Carta que enuncie líneas arriba. En primer lugar, las metas

colectivas pueden imponer a la conducta de los individuos restricciones que pueden violar los derechos que declara la carta. Por ejemplo, si la legislación de Quebec prescribe que los francófonos e inmigrantes no puedan enviar a sus hijos a escuelas de habla inglesa, implica que recorta y restringe la libertad, uno de los derechos fundamentales que se proclama en la Carta. Y en segundo lugar, la adopción de una meta colectiva, incluso pasando por alto los derechos individuales, es algo de por sí discriminatorio. Ello, pues si nos atenemos a la patente diversidad cultural de las sociedades actuales, se cae en la cuenta que tales sociedades albergan ciudadanos de origen, que nacieron en determinado país, y extranjeros, que no son ciudadanos de origen. Ahora bien, cuando se adopta una meta colectiva se adopta la meta de la mayoría: especialmente se toma la opinión de los residentes de un país y se deja de lado la opinión de la minoría, los extranjeros. En el caso de Quebec, por ejemplo, y su meta colectiva sobre la supervivencia de la cultura francesa, esta necesariamente no debe, ni lo es en efecto, compartida por inmigrantes latinoamericanos. En este sentido, el supuesto fin colectivo nos lleva inevitablemente a tratar distintamente a los de dentro y los de fuera. Por ende, las consideraciones lingüísticas en Quebec que prohíben a los inmigrantes y francófonos enviar a sus hijos a las escuelas de habla inglesa, conducirá inevitablemente a un trato diferenciado a los ciudadanos, lo que implica violar una idea fundamental de la carta: la no discriminación. En este sentido, y es lo que he querido transmitir, la política de Quebec choca con las ideas básicas de “La Carta Canadiense de derechos”.

Esta situación de conflicto sobre como relacionar el liberalismo con la diversidad de la sociedad canadiense, se solucionó aparentemente con la “Enmienda constitucional de Meech”, que proponía reconocer a Quebec como sociedad distinta además de exigir que este reconocimiento sirva de clave para la interpretación judicial del resto de la constitución y la Carta. Sin embargo, esto para algunos parecía abrir la posibilidad de variación en su interpretación en diferentes partes del Canadá, para otros tal variación era rotundamente inaceptable. Este debate entre anglófonos y francófonos, entre partidarios de la Carta Canadiense y la Enmienda de Meech, es sumamente importante para Taylor pues evidencia una seria cuestión filosófica que subyace en la discusión: dos concepciones posibles sobre el liberalismo. La primera, que denominaré en adelante **liberalismo 1**, que subraya la primacía de los derechos individuales junto a las provisiones no discriminatorias sobre las metas colectivas. En este sentido, apuesta por un estado rigurosamente neutral⁶⁵, es decir, un estado que no esté comprometido con metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal, la seguridad física y el bienestar de sus ciudadanos. Esta perspectiva del liberalismo tiene como fuentes los Estados Unidos y es defendida por John Rawls, Bruce Ackerman y Ronald Dworkin, entre otros. Para entender cabalmente la diferencia entre las dos concepciones del liberalismo es necesario detenernos en Dworkin, en especial en su distinción entre dos tipos de compromiso moral, a saber: compromiso sustantivo y el compromiso procesal. El primero, son las

⁶⁵ Esto usualmente es una hipocresía, como lo sugiere Michael Walzer: «No hay duda de que la neutralidad del Estado es a menudo hipócrita, y siempre (por razones que Taylor pone en claro) incompleta. Algunas nacionalidades, uniones sociales o comunidades culturales se encuentran en mayor peligro que otras» (Taylor, 1993, p. 143).

diversas opiniones acerca de lo que constituye la vida buena; y, el segundo, establece el compromiso de tratarnos recíprocamente en forma equitativa e igualitaria, cualquiera sea el modo en que concebimos la vida buena.

Dworkin afirma que una sociedad liberal es aquella que como sociedad no adopta ninguna opinión sustantiva particular acerca de los fines de la vida. Antes bien, la sociedad se une en torno a un poderoso compromiso procesal de tratar a las personas con igual respeto (Taylor, 1993, p.85).

La cita sugiere que para Dworkin esta primera perspectiva del liberalismo es la correcta. Sin embargo, una sociedad con metas colectivas como la de Quebec viola la concepción del liberalismo 1. Para el gobierno de Quebec constituye un bien indiscutible promover el florecimiento y la supervivencia de la cultura francesa. En este sentido, la sociedad política no debe ni puede ser neutral. De ahí que los quebequenses no les satisfaga la primera perspectiva del liberalismo, pues:

En su opinión, una sociedad puede organizarse en torno de una definición de vida buena sin que esto se considere como una actitud despreciativa hacia quienes no comparten en lo personal esta definición. Donde la naturaleza del bien requiere que este se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de política pública. Y de acuerdo con esta concepción, una sociedad liberal se distingue como tal por el modo en que trata a las minorías, incluyendo a aquellas que no comparten la definición pública de lo bueno; y ante todo, por los derechos que asigna a todos sus miembros (Taylor, 1993, p.88).

En otras palabras, una sociedad con poderosas metas colectivas, como la apuesta de Quebec por la supervivencia de la cultura francesa, puede ser liberal siempre y cuando sea capaz de respetar la diversidad, especialmente los derechos

fundamentales de las personas que no comparten sus metas. Denominaré a esta interpretación **liberalismo 2**. El liberalismo 2 deslinda de la concepción del liberalismo 1, pues: «Se fundamentan en buena medida en los juicios acerca de lo que es una vida buena: juicios que ocupan un lugar importante en la integridad de las culturas» (Taylor, 1993, p. 91). Se infiere por lo expuesto, que el Quebec francófono asume la concepción de liberalismo 2 y el Canadá inglés adopta el liberalismo 1. Precisamente la discordia entre el Canadá anglófono y el francófono responde a que adoptan diferentes concepciones del liberalismo, como lo sugiere la siguiente cita:

Desde este punto de vista [del Canadá inglés] atribuir al gobierno la meta de promover la “sociedad distinta” de Quebec equivale a reconocer una meta colectiva, y este paso se tuvo que neutralizar subordinándolo a la carta existente. Desde la perspectiva de Quebec, este intento por imponer un modelo procesal de liberalismo no sólo privaría a la cláusula de la “sociedad distinta” de una parte de su fuerza como regla de interpretación sino que constituiría un rechazo del modelo de liberalismo sobre el cual se funda esta sociedad (Taylor, 1993, p.89).

Dicho de otro modo, para el Canadá Inglés la cláusula de la sociedad distinta legitima las metas colectivas, lo que supone desviarnos del liberalismo 1 que ella adopta y defiende. Para Quebec, el Canadá inglés quiere imponerle una forma de sociedad liberal que le es ajena, y la cual jamás podría aceptar sin sacrificar su identidad.

Una vez entendida estas dos concepciones del liberalismo, se puede entender cabalmente el motivo por el cual Taylor señalaba que las acusaciones de los partidarios de la política de la diferencia dirigían contra la política de la dignidad

igualitaria no eran atinadas. La razón: los partidarios de la política de la diferencia suelen asociar la política de la dignidad igualitaria con el liberalismo 1:

Hay una forma de la política del respeto igualitario, consagrada en el liberalismo de los derechos, que no tolera la diferencia porque: a) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen estos derechos, sin excepción, y b) desconfía de las metas colectivas. Desde luego, esto no significa que esta modalidad del liberalismo trate de abolir las diferencias culturales. Tal acusación sería absurda. Pero he afirmado que es intolerante con la diferencia porque en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia [...] Creo que esta forma de liberalismo es culpable de las acusaciones que le dirigen los partidarios de la política de la diferencia. (Taylor, 1993, pp.90-91).

La cita es clara al establecer que la crítica de los partidarios de la política de la diferencia a los de la política del universalismo, es válida si esta asume el liberalismo 1; que teniendo en cuenta a) y b), está en contra de cualquier trato discriminatorio. Sin embargo, su error residiría en pretender tratar a todos como iguales, cuando en efecto no lo son; lo que inevitablemente la conduce a ser homogenizante. En este sentido, el filósofo canadiense señala y quiero recalcarlo: «Creo que esta forma de liberalismo es culpable de las acusaciones que le dirigen los partidarios de la política de la diferencia» (Taylor, 1993, p.91). Sin embargo, como hemos visto, existe otro modelo de sociedad liberal que apuesta por la supervivencia cultural sobre la exigencia de un trato uniforme, por ende permite un Estado comprometido con la supervivencia de una cultura. Se colige, entonces que si los partidarios de la política del universalismo adoptan el liberalismo 2, la crítica de los partidarios de la política de la diferencia no se sostiene.

Para finalizar solo quisiera acotar que Taylor se reconoce simpatizante del liberalismo 2, como lo muestra la siguiente cita:

Aunque no puedo defenderlo aquí, sin duda yo aprobaría este tipo de modelo [haciendo referencia liberalismo 2]. Sin embargo, indiscutiblemente, más y más sociedades de hoy resultan ser multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Y las rigideces del liberalismo procesal [el liberalismo 1] pronto podrían resultar impracticables en el mundo del mañana (1993, p.91).

A pesar que la cita empieza sosteniendo que su ensayo no es el lugar indicado para dar las razones que lo llevan a abrazar el liberalismo 2, Taylor termina enunciado un claro argumento: la diversidad cultural. En efecto, si nos atenemos a que las sociedades se vuelven cada vez más multiculturales, no podemos adoptar la concepción del liberalismo 1, que promoverá un estado neutral que pretenda tratar a todos como iguales, cuando en realidad no lo son. De lo que se trata, por el contrario, es de garantizar que las diferentes comunidades culturales convivan entre sí: lo que supone que deben respetar y reconocer sus diferentes metas colectivas. Precisamente para ello se necesita adoptar el liberalismo de segundo tipo.

Se debe mencionar, por otro lado, que el liberalismo 1 también tiene sus simpatizantes. Para encontrar a uno de ellos sólo nos basta leer la sección de los comentarios⁶⁶ de *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993), en especial el tercer comentario que lo realiza Michael Walzer. Este filósofo

⁶⁶ La versión castellana de *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993) cuenta con tres comentaristas, que se presentan en el siguiente orden: Susan Wolf, Steven C. Rockefeller y Michael Walzer. La versión en inglés *Multiculturalism and “The politics of Recognition”* (1992) por su parte incluye dos pensadores además de los tres mencionados, quienes son: Anthony Appiah y Jürgen Habermas.

estadounidense centra su comentario en la siguiente pregunta: ¿Cuándo una sociedad debe escoger el liberalismo 2 o el liberalismo 1? Tentativamente su reflexión responde a tal interrogante al establecer una distinción entre dos tipos de sociedades. Por un lado existen, señala, las naciones-Estados liberales, donde existen varias naciones, pero al haber una nación mayoritaria, el estado se interesa por la supervivencia de la misma. Ejemplo de este tipo de sociedades son Noruega, Francia y Holanda, países donde los estados no son neutrales sino por el contrario buscan reproducir hombres noruegos, franceses y holandeses, respectivamente. Sin embargo, ello no implica de ningún modo renunciar al liberalismo, pues: «justifican su liberalismo al tolerar y respetar sus diferencias étnicas y religiosas y permitirles una libertad igual de organizar a sus miembros, expresar sus valores culturales y reproducir su modo de vida» (Taylor, 1993, p.141). Walzer señala que en este tipo de sociedades, que se parecen a Quebec, el liberalismo 2 es perfectamente apropiado. Por otro lado, existe otro tipo de sociedad donde existen varias naciones pero al no haber una nación mayoritaria, ni una minoría con poderosa base territorial, el estado se niega a apoyar el modo de vida de esta o aquella determinada cultura. Ejemplo de este tipo de sociedad son los Estados Unidos, que es una unión de nacionalidades, donde por definición esta unión se distingue de las nacionalidades que congrega y no puede pretender reproducir algún modo de vida determinado. En este tipo de sociedades, que se asemeja al Canadá federal, agrega Walzer, el liberalismo 1 es adecuado. Luego de ver estos dos tipos de sociedades resulta un poco más sencillo, para Walzer, responder a la pregunta: ¿Cuándo una sociedad debe escoger el liberalismo 2 o el liberalismo 1? Si nos atenemos a la patente diversidad del Canadá, evidentemente

le conviene la elección del liberalismo 1; pero ello, no por un compromiso absoluto con la neutralidad estatal y los derechos individuales, sino porque responde a sus propias condiciones. En este sentido el filósofo norteamericano escribe que esta forma de liberalismo es apropiada: «Aquí no en todas partes» (Taylor, 1993, p.145). Y dice esto, cabe agregar pensando en la sociedad canadiense como conjunto, y no en Quebec, donde reconoce que la posición de Taylor, es decir la adopción del liberalismo 2, es adecuada.

3.3. Observación 4: El liberalismo como supuesto de la filosofía política del reconocimiento

El subcapítulo anterior pone de manifiesto una característica importante de la política del reconocimiento de Charles Taylor: que supone el liberalismo político. Esto es, si nos encontramos frente a una patente diversidad cultural y queremos que los diferentes grupos culturales se toleren, respeten y, sobre todo, se reconozcan, debemos adoptar el liberalismo como modelo político. En este sentido, el liberalismo -no el clásico sino el modificado por Taylor que es el liberalismo 2- deviene en el terreno propicio sobre el cual se erige la política del reconocimiento, que fomentará el respeto y la convivencia armoniosa de las diferentes comunidades culturales y sus metas colectivas.

Este supuesto de la filosofía política del reconocimiento en Charles Taylor también ha sido advertido por Javier Hernández (2011) en su artículo “Examen de la política del reconocimiento de Charles Taylor”. Creo que lo interesante de este artículo reside no en el examen de las ideas de Taylor sino, sobre todo, en

explicitar los fundamentos filosóficos desde los cuales parte el filósofo canadiense. Uno de los supuestos de corte político que detecta este joven filósofo peruano de la perspectiva política de Taylor es la asunción de la democracia liberal como el terreno propicio donde se da el reconocimiento de la diversidad cultural:

Es necesario agregar una observación de carácter más práctico, específicamente político. Taylor plantea el reconocimiento a nivel político en los términos de una forma de gobierno más democrático liberal que no sea ciega a las diferencias, identidades y modos de vida. Y ciertamente así cree que se reconoce con justicia, que se fomenta una imagen no deformada de los individuos. Pese a ello, tal concepción no deja de crear tensiones dentro del mismo ámbito liberal. Es preciso señalar que el reconocimiento a nivel político de las culturas se puede dar si y solo si, tales culturas ya han adoptado el modo democrático liberal para regir sus formas de gobierno. Y este supuesto no es gratuito, pues nos dice sobre la hegemonía global de Occidente (Hernández, 2011, p. 158).

Es decir, la pregunta de fondo para Javier Hernández es: ¿Para Taylor es posible reconocer la diversidad cultural fuera del terreno de la democracia liberal? La respuesta ante tal interrogante, supone, por un lado, que el reconocimiento de la diversidad cultural requiere de un sistema democrático liberal; y, por otro, suponer que la democracia es la mejor forma de gobierno: «En otras palabras, se dice al individuo de otra cultura que la forma de gobernar que su tradición ha elaborado no sirve y que, si quiere ser reconocido, tiene que adoptar el sistema demo-liberal» (Hernández, 2011, p. 158). En este sentido, comparto la opinión de Javier Hernández y quiero recalcar que la propuesta política del reconocimiento de Charles Taylor nunca renuncia a los marcos liberales, solo es una suerte de reformulación del mismo.

Una vez entendido esto, quisiera tomar distancia de la interpretación, defendida por Alexander Ramírez (2003) en su artículo “El problema del reconocimiento en Charles Taylor”, de que el filósofo canadiense no considera al liberalismo como el terreno propicio para solucionar los problemas de las sociedades multiculturales: «Taylor a este respecto está totalmente seguro; el liberalismo es el reflejo de una cultura particular, por tanto, no es la panacea para solucionar los problemas multiculturales de las sociedades moderna» (Ramírez, 2003, p. 103). Ello ya que, como he tratado de demostrar en este subcapítulo, la propuesta de la política del reconocimiento en Charles Taylor nunca renuncia a los marcos liberales, solo los reformula.

Finalmente, quisiera anotar que Taylor sí reconoce las críticas que ha recibido el liberalismo, como lo prueba la sección V de su ensayo *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* (1993). El subcapítulo anterior titulado “Dos concepciones del liberalismo” finalizó mostrando como Taylor salva a la política del universalismo de la acusación que la tildaba de ser homogenizadora, haciendo notar que sus críticos suelen asociar esta política con el liberalismo 1, sin embargo la política de la dignidad puede asumir el liberalismo 2 y la crítica no se sostendría. Sin embargo, en el último apartado de su ensayo que versa sobre el tema del reconocimiento, el filósofo canadiense enuncia que existe otra acusación más difícil de rebatir:

La acusación a la que me refiero es provocada por la afirmación, que a veces se hace en nombre de un liberalismo “ciego a la diferencia”, de que esta política pueda ofrecer un terreno neutral en que podrían unirse y coexistir personas de todas las culturas (Taylor, 1993, p. 92).

Lo que esta segunda acusación le imputa al liberalismo es la incapacidad de constituirse en una plataforma política neutral. De ahí que no se debe concebir al liberalismo como un terreno en el cual puedan coexistir armónicamente individuos pertenecientes a distintas culturas, pues el liberalismo: «es la expresión política de cierto género de cultura, totalmente incompatible con otros géneros» (Taylor, 1993, p. 92). Esta controversia resulta perturbadora si asumimos que en la actualidad las sociedades se tornan más porosas y multiculturales. Taylor entiende por el primer concepto que las sociedades: «están más abiertas a la migración multinacional y que un número mayor de sus miembros lleva la vida de diáspora, cuya centro está en otra parte» (1993, 93). Ello, conduce inevitablemente a que las sociedades resulten ser más multiculturales: «en el sentido que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir» (Taylor, 1993, 91). Tales características de las sociedades contemporáneas hace más grave esta segunda crítica y a su vez plantea un nuevo desafío: defender el liberalismo, que asumen las sociedades occidentales, sin marginar o hacer sentir que las identidades de los migrantes es recortada, homogenizada o menospreciada. Como hemos visto, Taylor responde a este desafío reformulando el liberalismo clásico, que hemos denominado modelo 1, y planteando el modelo de liberalismo 2. Precisamente este nuevo liberalismo tiene como punto de partida: « que el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural» (Taylor, 1993, 93), por

tanto, puede asumir metas colectivas de determinado grupo cultural. Todo esto equivale a decir que Charles Taylor es consciente de lo problemático de tener como supuesto de la política del reconocimiento al liberalismo.

3.4. El debate del multiculturalismo.

Las acusaciones al liberalismo de las sociedades occidentales actuales plantan la tarea de defenderlo como modelo político. Esta labor conlleva dos tareas: la primera, reformular el liberalismo clásico y promover un nuevo modelo de liberalismo (lo que hemos denominado liberalismo 2); y, la segunda, que nos plantea el desafío del multiculturalismo, en el sentido de examinar si es adecuado para las sociedades plurales. Quisiera concentrarme en el presente subcapítulo en esta última implicancia. Como ya se vio el multiculturalismo supone –de hecho- la existencia de varias culturas que tienen como –proyecto político- objetivo la supervivencia cultural, esto es, coexistir conjuntamente; lo que implica el reconocimiento recíproco entre las distintas comunidades culturales. Desde luego, se debe recordar también para afinar esta afirmación en la filosofía de Taylor que lo se exige no solo es el reconocimiento igualitario sino, sobre todo, el reconocimiento de la identidad particular de este grupo y de sus metas colectivas (como lo sugiere el liberalismo 2). Con miras a profundizar el debate del multiculturalismo en el mundo anglosajón, en especial en el Canadá y los Estados Unidos, quiero examinar la sección V de *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* apartado donde Taylor demarca esta discusión a su principal esfera: la educación.

3.4.1. El debate del multiculturalismo en la esfera educativa

El debate del multiculturalismo anglosajón en la esfera educativa nos conduce a dos escenarios. Por un lado, a las facultades de humanidades universitarias⁶⁷ donde se debate la posibilidad de ampliar el canon de los autores denominados clásicos pues «en la actualidad los que gozan de preferencia son, casi exclusivamente, “varones blancos muertos”» (Taylor, 1993, p. 96), Lo que se debe hacer, según los que critican la actual curricula, es incluir a mujeres y a personajes de razas y culturas no europeas. Por otro lado, este debate también se plantea en las escuelas secundarias que tiene alumnado mayoritario de personas afrodescendientes, donde se discute la posibilidad de desarrollar un programa afrocéntrico. A juicio de Taylor:

⁶⁷ Habría que agregar que Taylor está pensando en el caso de su país, Canadá, y los Estados Unidos. Sin embargo, como se sabe este debate educativo también se da en los países latinoamericanos. Aunque habría que precisar que en estos países, en especial Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia, se habla más bien de la interculturalidad. Las diferencias entre ambos conceptos no solo son nominales sino sustantivas. En este sentido Fidel Tubino en su artículo “Interculturalidad: ¿Un slogan más?” señala: «El funcional es el multiculturalismo anglosajón de la acción afirmativa y la discriminación positiva. La diferencia con el interculturalismo crítico que el país reclama y necesita es clave. Mientras que en el interculturalismo funcional se busca promover el diálogo y la tolerancia, sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes, en el crítico se busca suprimir estas causas por métodos políticos, no violentos. La asimetría social y la discriminación cultural hacen inviable el diálogo intercultural auténtico» (Tubino, p.5). Es decir, para Fidel Tubino la diferencia entre el multiculturalismo, que denomina interculturalismo funcional, y la interculturalidad, que denomina interculturalismo crítico, es que el primero busca el diálogo sin fomentar las condiciones que posibilitarían el mismo, por ello no toca las causas de asimetría y desigualdad, por el contrario, el segundo ataca los elementos que impide el diálogo: la asimetría económica y la discriminación cultural. Tal distinción que establece Fidel Tubino también la podemos encontrar Catherine Walsh, en especial en su artículo “Interculturalidad crítica y educación intercultural” (2010). La interculturalidad funcional: «se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales, con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social preestablecida. Desde esta perspectiva –que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia-, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdades culturales» (Walsh, 2010, pp. 77-78). Por otro lado, la interculturalidad crítica: «se entiende como una estrategia, acción y proceso permanente de relación y negociación *entre*, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad. Pero aún más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico –de saberes y conocimiento-, que afirma la necesidad de cambiar no solo relaciones, sino también estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación» (Walsh, 2010, pp. 78-79).

La razón de estos cambios propuestos no es (o no es principalmente) que todos los estudiantes quizás estén perdiendo algo importante con exclusión de un sexo o de ciertas razas o culturas sino, antes bien, que las mujeres y estudiantes de los grupos excluidos reciben, sea directa o por omisión, una visión humillante de sí mismos, como si toda la creatividad y la valía solo proviniesen de los varones europeos. Por consiguiente, ampliar o modificar el programa resulta esencialmente no tanto en nombre de una cultura más general para todos, sino para dar el debido reconocimiento a quienes hasta hoy se han visto excluidos (1993, p. 97).

La cita muestra claramente, me parece, que la premisa subyacente a las exigencia tanto de la ampliación de la curricula en las universidades como un nuevo programa afrocéntrico en las escuelas de personas afrodescendientes es la toma de conciencia de que el reconocimiento forma nuestra identidad. Precisamente, el entender los nexos entre identidad y reconocimiento⁶⁸, nos ayuda a comprender que la no inclusión de una cultura en la curricula, un modo de no reconocimiento, acarrea consecuencias nefasta en la identidad de las personas que lo padecen, que los hará percibirse como inferiores o no capaces de obras del mismo nivel que las culturas que si tiene un lugar en la curricula (los varones europeos blancos). Sin embargo, a pesar de que no suele enunciarse con mucha claridad, existe otro supuesto en los debates multiculturalista, a saber: «la de acordar igual

⁶⁸ Para Taylor la patente demanda de reconocimiento en las sociedades contemporáneas se debe a la toma de conciencia de los nexos entre identidad y reconocimiento, en especial: de la idea de que somos formados por el reconocimiento. Autores fundamentales para este nuevo escenario de centralidad del reconocimiento son Rousseau, con su idea de los sentimientos morales y Herder, con su principio de la originalidad, quienes en conjunto son las bases del ideal de autenticidad. Lo nuevo de este apartado V es que Taylor señala que Franz Fanon, es también un autor importante que permitió la centralidad actual del reconocimiento «Uno de los autores más importantes en esta transición fue sin duda el hoy difunto Franz Fanon, cuyo influyente libro *Les Damnés de la Terre* sostiene que la principal arma de los colonizadores es la imposición de su imagen sobre los pueblos subyugados» (Taylor, 1993, p. 96). La cita que muestra que Franz Fanon también era consciente de que el reconocimiento forja la identidad.

respeto a las culturas» (Taylor, 1993, p. 66). Debe quedar claro, me parece, la diferencia entre la exigencia que se plantea en el apartado IV, la de supervivencia cultural, y la del apartado V, el reconocimiento de igual valor de todas las culturas, del ensayo *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Puede ayudar a percibir tal distinción la siguiente cita:

El reconocimiento igualitario no era lo que estaba en cuestión –al menos en sentido fuerte– en la sección anterior. Se trataba de saber si la supervivencia cultural sería reconocida como meta legítima, si los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social [...] Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor (Taylor, 1993, pp. 94-95).

Lo peculiar de esta nueva exigencia que surge en el apartado V, (la de otorgar igual respeto a todas las culturas), es que a pesar de que se fundamenta en los principios de la política del respeto igualitario, deviene en una demanda más fuerte: la exigencia de que toda cultura, y las obras que ella produce, son igualmente valiosas.

Y así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho a voto, cualesquiera que sean su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor. Y esta extensión, por más que parezca fluir lógicamente de las normas aceptadas de la dignidad igualitaria, en realidad no embona fácilmente en ellas, como lo hemos descrito en la sección II, porque desafía la “ceguera a la diferencia” que ocupaba en ellas un lugar central (Taylor, 1993, p. 100).

La cita muestra, me parece, dos saltos claros. El primero, pasar de la igualdad que tenemos los hombres en el terreno jurídico a exigir la igualdad axiológica del valor de las culturas. El segundo, que al exigirse que no solo los individuos sean iguales sino también las culturas, se pasa de que sean iguales *en principio* a que *en efecto* tengan el mismo valor. Aunque esta exigencia final parezca fluir lógicamente de los principios de la igualdad, si se la examina detenidamente se caerá en la cuenta que la pone entre dicho pues mina una de sus principios básicos: la ceguera a la diferencia. Es por eso que Taylor es claro al enunciar que esta exigencia es un equívoco, pues:

Tiene sentido exigir, como cuestión de derecho, que enfoquemos al estudio de ciertas culturas con una presuposición de su valor, como ya se describió. Pero carece de sentido exigir como cuestión de derecho que formulemos el juicio concluyente de que su valor es grande o igual a los demás (1993, p. 101).

Es más para Taylor la exigencia de que las aportaciones de las diferentes culturas deben ser consideradas como igualmente valiosas, implica el rechazo del criterio de valoración, que posibilita precisamente y nos hace distinguir entre las obras mejores de las peores. Si se socava tal principio, ya no podríamos hablar de que existen mejores obras, o culturas, y peores; lo cual significaría minar toda criterio de valor y con ello toda valoración⁶⁹. Además para Taylor los juicios de valor solo expresan nuestro gusto e inclinación a cierta cultura, y no pueden ser tomados

⁶⁹ Esto, lo ha hecho notar Susan Wolf, la primera comentarista del ensayo *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, «Como también lo nota Taylor, ésta es una exigencia que, al menos en sus formulaciones más comunes, resulta internamente incongruente y, por tanto, es imposible de satisfacer. Ello se debe a que la exigencia de considerar todas las culturas y obras que producen como igualmente buenas implica el rechazo de todas las normas de evaluación posible, lo que a su vez socava la validez de los juicios de igual valor, así como socava los juicios de valor inferior» (Taylor, 1993, p. 112).

como válidos o inválidos. En este sentido, sentencia el filósofo canadiense: «Para hablar con propiedad, no se hacen juicios que puedan ser erróneos o acertados: expresamos nuestro gusto o nuestro disgusto, apoyamos o rechazamos una cultura» (Taylor, 1993, 102).

3.4.1.1. El criterio de Taylor

Hemos visto que las personas que exigen la igualdad de valor de las obras de diferentes culturas cometen un equívoco, pues si bien en un inicio exigen que debemos igual respeto a todas las culturas (en principio), luego dan un salto, y piden el valor igualitario de todas las culturas (en efecto). Esta flaqueza de parte de las personas que demandan la extensión del plan de estudios y que no solo se incluyan obras de “varones europeos muertos” ha sido percibida por los enemigos del multiculturalismo y han sido usadas como excusas para no atender la demanda de ampliar la currícula en las escuelas y universidades. Los enemigos del multiculturalismo en los que piensa Taylor son Roger Kimball⁷⁰ y Saul Bellow. A este último se le reconoce la cita: “Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos”, declaración que evidencia un profundo etnocentrismo: «Primero, ahí yace la suposición implícita de que la excelencia tiene que adoptar formas familiares a las nuestras: los zulúes deben producir un Tolstoi. Segundo, suponemos que su contribución cultural aún está por hacerse» (1993, p.105). La cita muestra no solo un fuerte etnocentrismo sino también la arrogancia europea al

⁷⁰ La frase que evidencia el etnocentrismo de este pensador y que cita Taylor en su ensayo es la siguiente: «A pesar de los multiculturalistas, la opción a la que hoy nos enfrentamos es entre cultura y barbarie. La civilización no es un don, es un logro: un logro frágil que necesita ser constantemente expurgado y defendido de sus atacantes de dentro y de fuera» (citado en Taylor, 1993, p. 105).

suponer que los zulúes tienen que producir el tipo de excelencia de la cultura europea, arrogancia que terminará introduciendo a los otros en categorías europeas. Ante este acalorado debate entre multiculturalistas, que exigen que todas las culturas tienen igual valor, y los enemigos del multiculturalismo, que se amurallan dentro de las normas etnocéntricas, Taylor propone una tercera vía que tiene como criterio:

[...] que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temporalmente, durante un largo período —en otras palabras, que han articulado el sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable— casi ciertamente deben tener algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aún si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar (1993, p. 106).

Este criterio no implica que las distintas culturas, y las obras que ellas produzcan, tengan el mismo valor, pues ello se verá en el estudio de las mismas, sino que nos invita a suponer como “hipótesis inicial” que todas las culturas tienen el mismo valor, para así poder acercarnos y abrirnos a su estudio. Resulta interesante advertir que para Taylor el asumir este criterio desembocará en lo que Gadamer denomina “fusión de horizontes”⁷¹:

Por medio de ésta aprenderemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña. La “fusión de horizontes” actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, por cuyo medio es posible expresar estos contrastes [...] Si hemos logrado

⁷¹ Este concepto que fue sugerido por Gadamer en *Verdad y Método* (2001), prueba la influencia hermenéutica de Taylor.

formular un juicio, ello se deberá en parte a la transformación de nuestras normas (1993, p. 99).

Dicho de otro modo, cuando se investiga alguna cultura –y se parte de la suposición que tiene, en principio, igual valor que las otras- debemos dejarnos afectar por el estudio de esta a tal punto de que los criterios de valoración resultante no provengan ni de nuestro horizontes ni de los horizontes de ella sino de una horizonte resultante de la fusión de ambos. En este punto de la investigación se manifiesta otra idea básica de la filosofía del reconocimiento de Charles Taylor: que amerita la fusión de horizontes. Esta característica de la filosofía del reconocimiento del pensador canadiense también ha sido advertida por Matías Correa Molina en su artículo “Sobre Charles Taylor y algunos problemas relativos a la política del reconocimiento”:

A la luz de la propuesta de Charles Taylor, quiero defender la tesis de que el reconocimiento de una comunidad por parte de otra, y el respeto que se sigue de tal reconocimiento, no es un *datum* que surge sin mayor esfuerzo a partir de la mera interacción entre culturas distintas. Por el contrario, el reconocimiento debe ganarse y promoverse a través del intercambio de trasfondos de interpretación o, si se quieren ver las cosas desde una perspectiva más confrontacional, por medio de la lucha entre horizontes de sentido. Así pues para que el reconocimiento entre comunidades se lleve a cabo felizmente hace falta que se amplíe el trasfondo a partir del cual una comunidad interpreta la identidad de otra, lo cual puede llevar incluso a modificar la interpretación que cada comunidad hace de su propia identidad (Correa, pp. 159-160).

Esta constatación de que el reconocimiento para Charles Taylor en sentido pleno amerita una fusión de horizontes me hace tomar distancia de la opinión que

defiende Javier Hernández en su artículo “Examen de la política del reconocimiento de Charles Taylor”, en especial cuando señala:

Por este motivo está en la raíz del reconocimiento preguntarse por el sentido del ser que opera en las diferentes culturas que se están reconociendo mutuamente y, como hemos visto, esto exige una entrada mucho más radical, pues ciertamente el agregado dialógico al sujeto no supera ni la ontología de la parte ni la cultura en la que se inserta» (2011, pp.157-158).

Digo esto, pues para Javier Hernández el reconocimiento en Taylor no supera los marcos culturales del sujeto que está reconociendo, idea errónea pues el mismo Taylor señala que el reconocimiento verdadero no se puede dar únicamente desde mis marcos conceptuales, ni de los marcos conceptuales del otro, sino de uno que resulta de la fusión de ambos.

Solo quisiera agregar a lo dicho que Taylor culmina el apartado V de *El multiculturalismo y la “la política del reconocimiento”* (1993) señalando a propósito de su criterio que: «pretendemos argüir que a todas las culturas les debemos un presuposición de esta índole» (1993, p. 99), esto es, que en principio debemos asumir que todas las culturas tienen el mismo valor. Tomar una actitud contraria equivale, para el filósofo canadiense, o bien a arrogancia etnocentrista o bien a negar el principio de igualdad humana.

3.4.1.2. El problema con el criterio de Taylor

Resumamos lo que hasta ahora hemos dicho. Se vio, primero, “una acusación más difícil de rebatir” que en palabras de Taylor consistía en la crítica al liberalismo como un campo neutral que permita convivir a individuos de culturas

diferentes. Seguidamente, se hizo mención a que este problema desemboca en el desafío multiculturalista, en específico en el terreno educativo. Se trataba de saber si las mallas curriculares reflejan la pluralidad cultural de las sociedades, o por el contrario les daba la espalda al plantear un currículo monocultural. Más adelante, se advirtió el problema que detecta Taylor en las personas que demandan la extensión del plan de estudios es que si bien en un inicio exigen que debemos igual respeto a todas las culturas (en principio), luego dan un salto, y piden el valor igualitario de todas las culturas (en efecto). Finalmente, se anotó que Taylor propone como criterio, para atender las exigencias del multiculturalismo en el terreno de la educación, *la suposición* que las culturas que han animado a sociedades durante algún periodo considerable tiene algo importante que decirle a todos los seres humanos. Sobre este último punto centraré el presente subcapítulo, en específico en mostrar lo problemático del criterio de Taylor. Puede, a primera vista, generar sorpresa que no haya titulado a este subcapítulo “observación”. Sin embargo, creo que no sería sincero darle este nombre, pues lo que viene a continuación nos es una crítica mía, sino una observación de Susan Wolf, la primera comentarista del *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993) en su versión en castellano. Resumamos, por ende, las ideas de esta filósofa estadounidense.

Para Susan Wolf, el criterio de Taylor no es acertado en la medida de que nos aparta de una de las cuestiones fundamentales que la política del reconocimiento nos pide hacer frente, a saber: el reconocimiento de la diversidad cultural de las sociedades contemporáneas. Para entender cabalmente la crítica veamos los dos

criterios, que para Wolf, nos conducen a incluir a otras culturas, y a sus respectivos personajes dentro de la malla curricular:

Reconocer esto nos brinda la ocasión para preguntarnos qué explica y justifica el interés y compromiso en estudiar, por ejemplo, a Shakespeare: ¿es por su grandeza objetiva y transcultural, o por su importancia al forjar y definir nuestras tradiciones literarias y dramáticas? Creo que en el caso de Shakespeare no hay necesidad de elegir: ambas son motivos perfectamente válidos para estudiarlo; para incluirlo en el programa escolar. De modo más general, los dos tipos de motivos que ejemplifican esta idea se toma en cuenta al elaborar las decisiones educativas. Ambas formas de justificación se ven afectadas por el reconocimiento consciente de la diversidad cultural (Taylor, 1993, p. 120).

Como señala explícitamente la cita, existen dos motivos que se toman en cuenta en la elaboración del currículo. La primera, indica que la razón para estudiar a una cultura es la contribución estética o intelectual valiosa que ha hecho a la humanidad, que por ello tiene que volver a ella para reconocerla, incluirla a la malla curricular y estudiarla. Para Wolf: «Taylor, que en esto sigue a Bellow, se preocupa por el primer tipo de justificación» (Taylor, 1993, p. 120). Y en efecto cuando uno lee el apartado V del ensayo de Taylor, nota claramente que el filósofo canadiense aduce tal motivo para incluir a una cultura al plan de estudios. Sin embargo, para Susan Wolf tal opción es solo uno de los motivos para incluir, y con ello estudiar, a otra cultura. De ahí que su comentario: «pretende reconocer la legitimidad del segundo tipo de justificación» (Taylor, 1993, p. 121). Desde su perspectiva, por ende, la expansión de la malla curricular no se relaciona solo con la cuestión de si la cultura incluida tiene algo importante que decir a los seres

humanos; sino, más bien, que al incluirlos nos reconocemos como una comunidad multicultural.

Sin embargo, esta falta de respeto no depende de creencia alguna acerca del mérito relativo de una cultura en comparación con otra. Y la necesidad de remediar ese mal tampoco se basa en la afirmación supuesta o confirmada de que la cultura africana, asiática o aborígen norteamericana tenga algo de singular importancia que enseñar al mundo. Se basa, más bien, en la afirmación de que las culturas africana, asiática y aborígen norteamericana son parte de nuestra cultura o, mejor, de la cultura de algunos de los grupos cuyo conjunto constituye nuestra comunidad (Taylor, 1993, p. 116).

La cita es clara al establecer que la falta de reconocimiento al no incluir los aportes de determinada cultura a la malla curricular no reside en que ésta tiene algo importante y singular que enseñarle a la humanidad, y quienes no la estudien se perderán de una gran enseñanza. Se trata, más bien, de incluirlo porque los individuos de las otras culturas conviven con nosotros, por ende, son parte de nuestra comunidad. En este sentido, siendo la comunidad estadounidense, canadiense o peruana multicultural, la malla curricular debe reflejar esa realidad e incluir los logros de varias culturas no sólo los de una⁷².

Cabe recordar que no hace mucho las sociedades multiculturales no se reconocían como tales y tenían planes de estudios monoculturales, que solo incluían los logros de una cultura, a pesar que las personas formadas por ese plan de estudios eran personas de diferentes culturas. Esta situación ha cambiado en

⁷² Esta es una de las ideas básicas de lo que en el Perú se denomina Educación Intercultural bilingüe: se debe pasar de los currículos monoculturales a los interculturales, pues así podremos reflejar en la escuela la patente diversidad cultural que alberga nuestra sociedad. La misma perspectiva la podemos encontrar en el blog temático sobre el tema de interculturalidad del ITACAB-Convenio Andrés Bello: www.itacab.intercultural.net

las últimas décadas, lo sugiere Wolf, pues cuando visita las bibliotecas –en su caso las estadounidenses- encuentra no solo cuentos de la cultura europea sino también africanos, americanos y asiáticos. Desde luego, las mallas curriculares que se reconozcan como multiculturales tienen resultados provechosos:

Obviamente, un resultado importante es que los niños afroamericanos, asiáticoamericanos y otros puedan encontrar en la biblioteca libros que expresan e ilustran las tradiciones y leyendas con las que están más íntimamente relacionados, así como libros en que el aspecto de los personajes y el modo en que hablan es semejante al suyo y al de sus padres y abuelos (Taylor, 1993, p. 117).

El resultado provechoso para una cultura cuando se incluyen sus aportes en la malla curricular, como lo sugiere la cita, es que los individuos de la misma empiezan a verse reflejados y representados en los espacios públicos de su sociedad; lo que finalmente los hará sentirse parte de ella. En este sentido, la política del reconocimiento no solo nos pide reconocer a los otros de forma más activa: «nos pide también que dirijamos una mirada más minuciosa, menos selectiva a quien comparte las ciudades, las bibliotecas, las escuelas que llamamos nuestras» (Taylor, 1993, pp. 121-122). En consecuencia, la política del reconocimiento exige también que reconsideremos qué entendemos cuando enunciamos “nuestra cultura”, ya que suele suceder que lo que entendemos por quienes somos incluya inevitablemente a otras culturas. Y como ya se vio, y es lo que he intentado sugerir en este subcapítulo, un paso fundamental en este camino de reconocerse como lo que son las sociedades actuales es contar con una malla curricular, que refleje la diversidad cultural en vez de invisibilizarlas.

Finalmente, no quisiera terminar este subcapítulo sin mencionar que el criterio de Wolf me parece más adecuado y poderoso que el de Taylor. Su respuesta ante la pregunta, ¿por qué debemos incluir las obras de otras culturas dentro de las mallas curriculares?, es clara y sencilla: porque convives con individuos de aquellas *otras* culturas. Para probar ello, solo nos basta con dar una vuelta al parque, ir al cine, a la playa, a los supermercados. Incluso creo que si tomamos en serio la tesis fundamental de la presente investigación (que el reconocimiento forma la identidad de las personas), el no considerar los logros de alguna cultura en la malla curricular (lo que significa invisibilizarlos y ser indiferentes a sus logros) deviene en una nueva forma de falso reconocimiento que se da en la esfera educativa.

CAPITULO IV: CRÍTICAS A LA CONCEPCIÓN DEL RECONOCIMIENTO DE TAYLOR

Hemos visto la interesante argumentación de Charles Taylor apropiado del reconocimiento sobre todo en dos planos: en la esfera íntima, donde se ha comprendido que la formación de la identidad se da en diálogo con los otros significantes; y, en la esfera pública, donde la exigencia central de la política es la del reconocimiento. Sus reflexiones sobre el reconocimiento, incluso, fueron punto de partida para los estudios de reconocimiento que luego seguirán Axel Honneth (1996), Paul Ricoeur (2005), y Nancy Frazer (2006). El detalle con estos pensadores es que si bien reconocen que Taylor es el pensador que inicio la revival conceptual en torno al reconocimiento, también todo ellos le dirigen críticas a su concepción del reconocimiento. Precisamente, el estudio de estas críticas es el objeto fundamental del presente capítulo. La estructura de este cuarto capítulo es la siguiente. En primer lugar, se expondrán la concepción del reconocimiento de cada uno de estos tres filósofos, luego, nos detendremos en las críticas que dirigen a Taylor; para finalmente, ensayar posibles respuestas a tales críticas desde la concepción tayloriana del reconocimiento.

4.1. Crítica de Axel Honneth

Si bien para Axel Honneth no hay duda que el concepto de reconocimiento tiene un papel importante en la filosofía práctica actual, como lo muestran las discusiones sobre el multiculturalismo y el feminismo, uno de los problemas que se plantean de entrada en su abordaje es la multiplicidad de significados que posee dicha categoría:

A diferencia del concepto de respeto, que desde Kant muestra un perfil relativamente definido desde el punto de vista filosófico-moral, el concepto de reconocimiento no ha sido definido de ninguna manera, ni en el ámbito del lenguaje cotidiano ni en el de la filosofía (Honneth, 2010, p.16).

Así, por ejemplo, en el contexto de la ética feminista el reconocimiento es usado para: «identificar aquella forma de afecto y de atención amorosa cuyo modelo empírico es la relación de la madre hacia su hijo» (Honneth, 2010, p. 16). En la ética discursiva de Habermas, en cambio, por reconocimiento se entiende: «un respeto mutuo tanto de la especificidad como de la igualdad de todas las otras personas» (Honneth, 2010, p.16). Finalmente, en el marco del comunitarismo, el reconocimiento es usado para: «caracterizar alguna formas de apreciación de estilos de vida diferentes al propio, como las que se dan típicamente en el contexto de la solidaridad social» (Honneth, 2010, p.16). No obstante, para Honneth, estos tres significados presentes en las discusiones filosóficas actuales aparecen ya en el joven Hegel de Jena, de ahí que un primer paso para solucionar el problema de pluralidad de significados sea rastrear el término en la obra del filósofo del idealismo alemán.

4.1.1. Tres formas de reconocimiento: amor, derecho y estima social

El mismo año, 1992, en el que Charles Taylor publica en Canadá *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Axel Honneth publica en Alemania *La lucha por el reconocimiento*. Se podría pensar que el abordar el mismo tema, supone una similitud entre las reflexiones de ambos pensadores. Sin embargo, como lo señala el filósofo peruano Miguel Guisti:

Taylor y Honneth dan buenas razones para dirigir la discusión hacia el tema del reconocimiento, pero no coinciden ni en su definición, ni en el modo de recuperar la tesis hegeliana, ni tampoco en la forma de tratar la relación entre autonomía y reconocimiento (2008, p. 183).

Antes de empezar por dar cuenta de los diferentes abordajes que tienen del concepto ambos pensadores, quisiera recordar la idea que los une. La vieja tesis hegeliana de que la identidad del hombre depende constitutivamente de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo⁷³. Honneth señala a este respecto:

Los seres humanos, remitiéndose por última vez a la visión de Hegel y Mead, están necesitados del reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y obras para poder lograr así una relación satisfactoria consigo mismo. Si faltara esa forma de aprobación social, en cualquier nivel de su desarrollo, se abriría, por así decir, un vacío psíquico en su personalidad que buscaría expresarse mediante reacciones afectivas de índole negativa como la vergüenza o la ira, el ultraje o el menosprecio (1992, p. 88).

⁷³ Esta coincidencia entre ambos pensadores también la sugiere Miguel Guisti: «Conviene advertir, por lo pronto, aunque ello será motivo de ulteriores consideraciones, que la cuestión de la identidad es abordada, desde el inicio de los debates sobre el tema, conjuntamente con la cuestión de la identidad. En este punto coinciden Taylor y Honneth, y aquí habremos de reconocer nosotros, más adelante, una genuina intuición hegeliana» (2008, p. 184).

La cita establece dos cuestiones. La primera, que la identidad depende del reconocimiento de los otros. La segunda, que cuando la identidad no es reconocida, siendo el reconocimiento una condición básica de la misma, se generan sentimientos negativos como la vergüenza, la ira y el menosprecio. Si se recuerda, en el caso de Taylor la negación de reconocimiento se denomina “falso reconocimiento” y tiene consecuencias nefastas en la identidad de las personas que lo padecen. En el lenguaje de Honneth el no reconocimiento de la identidad se denomina “desprecio”, que es una especie de vulnerabilidad. El desprecio surge, gracias a que existe una suerte de dependencia hacia los demás; esto es, las personas no pueden reaccionar de manera neutra cuando no reciben reconocimiento, sino que ello genera sentimientos y heridas morales. Precisamente son estos sentimientos negativos, y es lo novedoso del abordaje del pensador de la tercera generación de la teoría crítica, los que generan luchas sociales. En suma, podemos decir, que la experiencia de desprecio gesta en la persona sentimientos negativos, heridas que son las que han dado lugar a las luchas por el reconocimiento. La indignación, por poner un ejemplo que sugiere Honneth, es el puente entre el desprecio sentido por el no reconocimiento de los derechos básicos como ciudadano y la voluntad de exigir la ampliación de derechos, y con ello ser miembro de un grupo en la lucha por el reconocimiento, que no es negado. En este sentido, la lucha por el reconocimiento contiene:

La arriesgada pero sugerente idea de que el progreso moral se desarrolla a lo largo de una gradación de tres patrones de reconocimiento de complejidad creciente, entre los cuales se plantea cada vez una lucha intersubjetiva de los individuos para hacer valer las reivindicaciones de la identidad (Honneth, 2010, p. 20).

Una vez captada la intuición hegeliana de la formación intersubjetiva de la identidad, Honneth distingue tres formas de reconocimiento recíproco. Quisiera antes de exponer las esferas del reconocimiento en Honneth, presentar tres aspectos generales de su abordaje. El primero, es el acoplamiento del conjunto de argumentos especulativos, tomados de Hegel, con una teorización de base empírica de la génesis de identificación del “yo”, tomado de George Herbert Mead. Es por tanto, como lo ha hecho notar Paul Ricoeur: «el modelo de un entrecruzamiento entre la conceptualización especulativa y la comprobación de la experiencia» (2005, p.196). El segundo, es que Honneth basa sus reflexiones en el joven Hegel de Jena, fundamentalmente en la obra *Sistema de la eticidad*⁷⁴. A este respecto Guisti señala:

Esta intuición sistemática quiere extraerla [Honneth] de Hegel mismo, y por eso hace una reconstrucción exegética de la evolución del concepto en el período de Jena. Su fuente principal es el *Sistema de la eticidad* 1802/1803, pues, en su interpretación, este es el texto en el que Hegel entiende el reconocimiento como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva de la identidad en el marco de sucesivas y cada vez más complejas formas de socialización: familia, derecho y comunidad ética (2008, p.186).

Como lo sugiere la cita, el Hegel de Jena permite a Honneth retomar la idea de los tres modelos de reconocimiento intersubjetivo, colocados, sucesivamente, bajo la égida del amor, del derecho y de la estima social. Finalmente, el tercer aspecto del abordaje de Honneth es que hace corresponder a los tres modelos de

⁷⁴ Esto como se verá más adelante es una diferencia entre Axel Honneth y Charles Taylor. Asumiendo, cuestión que es problemática, que ambos pensadores se basan en Hegel, se tendría que agregar que no hacen referencia a la misma etapa del pensador alemán. Honneth, recurre al joven Hegel, en especial al *Sistema de la Eticidad*; en cambio, Taylor, recurre al Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*.

reconocimiento, tres figuras de negación del reconocimiento, de desprecio: humillación física, privación de derechos y degradación social. Empecemos este breve resumen de la reflexiones de Honneth en torno al reconocimiento por este último aspecto de su pensamiento.

La primera forma de desprecio son las humillaciones físicas, como lo son la tortura y violación, que consiste en retirar por la fuerza todas las posibilidades de libre disposición de nuestro cuerpo. Es la forma más primitiva de humillación al hombre, en tanto no sólo supone el dolor corporal sino el sentimiento de estar expuesto indefenso a la voluntad de otro, lo que genera la destrucción de su confianza básica en el mundo. El tipo de reconocimiento que corresponde a esta forma de menosprecio es el amor, entendido como una inclinación emocional que posee el carácter de aprobación afectiva y de estímulo. En este sentido, esta forma de reconocimiento está vinculada a la existencia física de otras personas concretas que se profesan unas a otros sentimientos de interés especial o de amor. La actitud positiva de un individuo cuando experimenta el reconocimiento afectivo es la confianza en sí mismo, esto es: «el estrato fundamental de una seguridad emocional y corpórea en la expresión de las propias necesidades y sensaciones que constituye el presupuesto psíquico para el desarrollo de todas la demás actitudes de autoestima» (Honneth, 1992, p. 84). Conviene advertir que esta forma de reconocimiento se da fundamentalmente en el ámbito privado: con la familia, las amistades y las relaciones amorosas.

La segunda forma de desprecio es la privación de derechos y exclusión social. En este caso, el hombre es humillado en la medida que dentro de su comunidad no

se le reconoce como persona jurídica de pleno valor. A esta forma de desprecio le corresponde un reconocimiento recíproco en la que el individuo aprenda a considerarse desde el punto de vista de los otros ciudadanos, como un portador de derechos al igual que estos. La actitud positiva que experimenta un individuo cuando experimenta el reconocimiento jurídico es una autoestima elemental, pues: «le cabe considerarse como una persona que comparte con todos los demás miembros de su comunidad las características de un actor moralmente correcto» (Honneth, 1992, p. 85) El reconocimiento jurídico es, a diferencia del reconocimiento del ámbito privado, en principio universalizable, en el sentido que los derechos se extienden a todos los miembros de la comunidad.

Finalmente, la tercera forma de desprecio es la degradación del valor social de las formas de autorrealización, que tiene como consecuencia para los sujetos afectados: «el no poderse referir positivamente, en el sentido del aprecio social, a sus capacidades adquiridas a lo largo de la propia historia vital» (Honneth, 1992, p. 86). A esta forma de desprecio le corresponde una relación de reconocimiento que consiste en la aprobación solidaria y apreciación de sus capacidades y formas de vida desarrollada individualmente. La actitud positiva que adopta el individuo consigo mismo cuando se le otorga esta forma de reconocimiento es la valoración de su propia persona: «dado que es respetado por sus interlocutores como una persona biográficamente individualizada, puede identificarse el sujeto sin restricciones con sus cualidades especiales y sus capacidades» (Honneth, 1992, p. 86). Lo que tiene de especial esta relación de reconocimiento de la solidaridad,

es que los individuos pueden reconocerse recíprocamente en su especificidad individual, por tanto, le es inherente un principio de diferencia igualitaria.

Parece, pues, que con estos tres modelos de reconocimiento –los del amor, el derecho y la solidaridad- quedan establecidos las condiciones formales relaciones de interacción en el marco de los cuales los humanos pueden ver garantizadas su dignidad o su integridad (Honneth, 2010, p. 30).

Es interesante notar que Honneth, luego de presentar los tres modelos de reconocimiento no solo los relaciona con el concepto de identidad sino que también con el concepto de integridad. Los tres estadios del reconocimiento no sólo conforman la identidad sino que también garantizan la integridad. Honneth, entiende por este último concepto: «que el individuo pueda sentirse apoyado por la sociedad en todo el espectro de sus autorrealizaciones prácticas» (Honneth, 2010, p. 30). En este sentido, el reconocimiento al no solo conformar la identidad sino también la integridad, sería la condición básica de toda vida autorrealizada⁷⁵.

No quisiera acabar este subcapítulo sin hacer notar que el enfoque de las tres esferas de reconocimiento, en las que los individuos luchan gradualmente para hacer valer su identidad, resolvería para Honneth el problema de la multiplicidad de significados que posee la categoría del reconocimiento pues incluye los tres sentidos que se entienden por reconocimiento en el debate contemporáneo. La primera esfera, hace referencia al sentido que se le da en ética feminista; la segunda esfera, se asocia con el reconocimiento en el discurso de Habermas; y

⁷⁵ Me parece que esta relación entre identidad y vida autorrealizada, es lo que permite señalar a Nancy Fraser que se suele entender el reconocimiento como una cuestión ética. El detalle de Fraser es que cuando dirige su crítica a este modo de entender el reconocimiento no solo incluye a Honneth sino también a Taylor; cuestión muy problemática como se verá más adelante.

finalmente, la tercera esfera, se equipara con el sentido del reconocimiento de los comunitaristas.

4.1.2. Críticas de Honneth a Taylor

En los años 90 del siglo xx se solía considerar que el concepto del reconocimiento era el más adecuado para concebir los nuevos movimientos socioculturales que fueron reunidos bajo la categoría del *politics of identity*. La política de la identidad, que hace referencia a los movimientos sociales que exigen el reconocimiento de su identidad colectiva y con ello el reconocimiento de su diferencia cultural, parecía desplomar del centro del debate a los movimientos que luchaban por una igualdad jurídica de los ciudadanos de una nación. Aparentemente se pasó de un contexto en el que se luchaba por la igualdad jurídica a otro, que se exigía el reconocimiento de la diferencia cultural. Este escenario propició que ciertos intelectuales, uno de ellos Charles Taylor, establezcan una separación de las sociedades capitalistas en dos momentos. El primero marcado por la lucha de la igualdad jurídica, como la que se vivió en los Estados Unidos en las décadas de 1950 y 1960 y que duro hasta los años 1990; y el segundo, que se centra en la exigencia del reconocimiento de la diferencia -momento en el cual nos hallamos inscritos- como lo hacen las minorías culturales y las minorías sexuales. Para Honneth esta cronología es problemática:

Lo que es interesante de la tesis de Taylor son las simplificaciones y las unilateralizaciones históricas que contribuyen a esta cronología lineal: así como a las actuales luchas de reconocimiento se les debe negar de entrada todo componente jurídico, de los conflictos jurídicos del pasado se debe eliminar todo elemento cultural de política de la identidad, a

fin de poder presentar como resultado una sucesión histórica de dos tipos diferentes de movimientos sociales (2010, pp. 37-38).

La cita es clara al establecer que el error de Taylor consiste en, luego de establecer dos supuestos momentos de las sociedades capitalistas, asumir, por una lado, que la política de la identidad se reduce a meros objetivos culturales y que los movimientos que luchaban por la igualdad jurídica les hubiese sido ajena una finalidad cultural, como la de reclamar reconocimientos de su diferencia, esto es, sus valores y estilos de vida. El ejemplo que Honneth trae a colación es el de los obreros del siglo XIX que ya en aquella época exigían el reconocimiento de sus tradiciones y las formas de vida propia. En suma, debemos decir que para Honneth el esquema histórico de Taylor es engañoso, pues diferencia dos fases en la historia de los movimientos sociales modernos, cuando se trata, en realidad, de una diferencia de matiz y de énfasis.

Ahora, una implicancia de esta engañosa periodización es la impresión de que la temática del reconocimiento es algo propio de nuestro tiempo y que fundamentalmente ha sido puesta en el centro del debate filosófico actual por los movimientos que exigen reconocimiento de su diferencia, es decir, por la política de la identidad. En última instancia esto significa identificar el reconocimiento con el reconocimiento cultural:

Y es que, en el marco de los debates que tiene lugar actualmente sobre la política del reconocimiento, existe la marcada tendencia a reducir el reconocimiento social de las personas al único aspecto del reconocimiento cultural de sus diferentes modos de vida: el reconocimiento, por lo tanto, es tratado como una categoría normativa que corresponde a todas aquellas reivindicaciones políticas que son formuladas actualmente bajo el título de

política de la identidad. Me parece que en este punto se ha producido un fatídico malentendido, provocado sobre todo por Charles Taylor y su libro sobre la política del reconocimiento (Honneth, 2010, p. 36).

Para entender la razón por la que Honneth juzga de nefasta la asociación entre reconocimiento y reconocimiento de la diferencia cultural, solo basta con recordar sus reflexiones sobre las tres esferas del reconocimiento. Desde esta concepción, el reconocimiento de ningún modo solo hace referencia a especificidades culturales, sino también a derechos y asuntos familiares, de ahí que reducir el reconocimiento al plano cultural y a las diferencias particulares significa reducir el reconocimiento a tan solo una de su esferas, con lo cual: «estamos traicionando la enorme potencia explicativa del concepto de reconocimiento» (Honneth, 2010, p. 53). Y precisamente esta nefasta equiparación, para Honneth, la encontramos en Taylor, para quién: «la lucha por el reconocimiento es el intento de destilar la cultura de los grupos sociales e iniciar la contienda a favor del respeto de la especificidad de esta cultura» (2010, p. 50). En consecuencia, no sería exagerado sostener que para Honneth, Taylor traiciona la potencia explicativa de la intuición en tanto reduce el reconocimiento a un plano cultural.

Sin embargo, Honneth no solo apunta estas dos críticas, en su vasta obra dedicada al tema del reconocimiento podemos advertir una tercera:

En el caso de Taylor el asunto es más complicado, ya que él utilizó el concepto de reconocimiento para el reconocimiento de las diferencias, a saber, lo que distingue a un grupo social de otro, y nunca he entendido por qué él, que es un grandísimo conocedor de

Hegel y autor de una monografía canónica⁷⁶, nunca lo utilizó para emprender las confrontaciones a favor de la igualdad también como cuestiones de reconocimiento. En cambio, lo que hizo fue reducir el concepto de reconocimiento exclusivamente a la cuestión de la diferencia, lo que para mí es desde el principio un error categorial. Hegel habla del ser reconocido y del reconocimiento siempre en relación con la idea de igualdad, y eso lo abandona totalmente Taylor en su libro sobre la política del reconocimiento, lo cual, debo decir me irrita bastante (2010, p. 54).

La cita es clara al establecer que para Hegel el reconocimiento se establece en relación con los conceptos de igualdad y de diferencia. De ahí que Taylor al entender el reconocimiento fundamentalmente como reconocimiento de la especificidad de esta cultura, lo que la diferencia de las demás, estaría reduciendo el reconocimiento al plano de la diferencia, lo que finalmente lo conduciría –de nuevo- a desvirtuar la intuición hegeliana del reconocimiento. En suma, para Honneth Taylor estaría traicionando y desvirtuando la idea hegeliana del reconocimiento en un doble sentido: 1) Taylor al entender el reconocimiento como reconocimiento cultural, reduce el reconocimiento, que posee tres esferas, a tan solo una de las esferas; y, 2) Taylor al entender el reconocimiento como reconocimiento de la diferencia cultural, solo concibe un aspecto del reconocimiento, el de la diferencia, cuando en Hegel se entiende como diferencia e igualdad.

4.1.3. Observación 5: Respuestas a las críticas de Honneth

Es momento de preguntarnos: ¿Cuan justas son las acusaciones que Honneth dirige contra Charles Taylor? Quisiera anotar a modo de advertencia que si bien

⁷⁶ Charles Taylor, *Hegel*. Cambridge (Ma), Cambridge University Press, 1975.

para Taylor es Hegel el primer filósofo que aborda el tema del reconocimiento de una manera seria, sus reflexiones en torno al reconocimiento se basan fundamentalmente en Rousseau y Herder:

Hablo del tema del reconocimiento por otro como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para ser el mismo, de ser reconocido. Según el célebre análisis de Hegel⁷⁷, exige reconocimiento. Es a Hegel en efecto a quien se reconoce con frecuencia como origen de este discurso. Pero fuera del hecho de que Fichte le ha precedido en esta vía, creo que la problemática del reconocimiento se remonta en realidad a Rousseau. De hecho, se comienza a hablar de reconocimiento en el momento en el que se ponen las bases expresivistas de la concepción de la identidad moderna. Esto testimonia la radical falta de autosuficiencia del ser humano en este terreno. No podríamos definirnos por nosotros mismos. Tenemos necesidad del concurso de los otros significantes (Taylor, 1996, p.13).

Si se recuerda el primer capítulo de la presente investigación, en especial el subcapítulo “1.2. Dos cambios que posibilitaron el reconocimiento”, Taylor aduce dos cambios que hicieron que el reconocimiento tenga fuerte impronta en nuestros días, a saber: el desplome de las jerarquías sociales y la nueva interpretación de la identidad. Se mencionó, también, que este último fue el cambio fundamental que permitió la centralidad del reconocimiento actualmente, porque el hecho que se nos exija buscar nuestro modo de ser en nuestros adentros conduce, paradójicamente, a que seamos conscientes de que lo que creemos de nosotros mismos está influenciado por el reconocimiento de nuestros otros significantes. Teniendo este trasfondo sobre los cambios que permitieron la centralidad del

⁷⁷ El análisis al que se refiere Charles Taylor es la dialéctica del amo y del esclavo. Véase *La fenomenología del espíritu* (1966) en especial al capítulo 4 sobre todo la sección «Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre» (pp. 113-120)

reconocimiento en nuestros días, me parece comprensible que a Taylor le sirva más enunciar como antecedentes a Rousseau y Herder, quienes son los portaestandartes de la nueva concepción de la identidad, que a Hegel⁷⁸. Creo que incluso aceptando la idea que tanto Taylor como Honneth tienen como fuente a Hegel, habría que advertir que ambos pensadores no recurren a la misma etapa del filósofo alemán. Así, Taylor las pocas veces que menciona en su ensayo a Hegel, hace referencia a la *Fenomenología del Espíritu* (1966), en especial a la dialéctica del amo y el esclavo. En cambio Honneth, basa sus reflexiones en el joven Hegel de Jena, en especial en las obras *El sistema de la Eticidad* 1802/03 y *El esbozo de Sistema* 1805/06⁷⁹.

Hecha esta reserva, veamos la primera crítica de Honneth que sostiene la reducción del reconocimiento a una de sus esferas: el reconocimiento de la diferencia cultural. Si se lee atentamente *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* (1993), se cae en la cuenta de que Taylor distingue varias formas de reconocimiento. Así por ejemplo, las primeras líneas del apartado II, luego de que en el I defienda la tesis que la identidad se forma por el reconocimiento del otro, el filósofo canadiense sostiene que se puede hablar del reconocimiento en el nivel de la vida privada y en el de la esfera pública:

⁷⁸ Esta idea ya la mencioné en "2.2.1. El reconocimiento en Charles Taylor: ¿Una deuda hegeliana?", donde concluí que las fuentes de Taylor, que tiene como trasfondo la nueva interpretación de la identidad, termina siendo Rousseau y Herder y no Hegel.

⁷⁹ En este mismo sentido Guisti afirma: «A diferencia de Taylor, sin embargo Honneth retoma el concepto de reconocimiento del propio Hegel [...] y por eso hace una reconstrucción exegética de la evolución del concepto en el periodo de Jena. Su fuente principal es el *Sistema de la eticidad* de 1802/1803» (2008, 186).

Es así como el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. Y luego, en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor [...] Deseo concentrarme aquí en la esfera pública y tratar de ver lo que la política del reconocimiento ha significado y puede llegar a significar (1993, p. 59).

No es necesario, creo, ser muy agudos para percatarse que las dos esferas que señala Taylor, son las dos primeras esferas del reconocimiento del esquema de Honneth. La primera, que se dan en plano íntimo, en el hogar, se puede identificar con la primera esfera del reconocimiento, la del amor. Y la segunda, la política de la dignidad igualitaria, que exige el mismo respeto a todas las personas, es en lenguaje de Honneth la segunda esfera, la del derecho. La cita, finaliza, claramente señalando que Taylor se centrará en estudiar el reconocimiento en la esfera pública; de ahí que ello no debe significar que Taylor no distingue otros significados de reconocimiento sino que se centra en estudiarlo en la esfera pública, esto es, en estudiar la política del reconocimiento.

Ahora bien, por otro lado, si recordamos el subcapítulo que versaba sobre la política del reconocimiento (“3.1.”) se debe recordar también que existían dos tipos de políticas: la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia. La primera, se basaba en la dignidad, y exigía que reconociéramos lo universal en cada individuo. Por el contrario, la segunda se basaba en el concepto de identidad y exigía que se reconociera lo particular de este individuo – o de esta cultura- lo que lo diferencia de los demás. Estas dos políticas, en especial sus supuestos y

exigencias, muestran dos sentidos más de reconocimiento. La política de la dignidad igualitaria se asemeja, como ya se dijo, a la segunda esfera del reconocimiento; y, la política de la identidad, al exigir el reconocimiento de la identidad particular, muestra similitudes con la tercera esfera del reconocimiento en Honneth, la de la estima social. Por lo tanto, en el ensayo *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993) de Charles Taylor se vislumbran –aunque no de forma explícita ni de modo sistemático- las tres esferas del reconocimiento que sugiere Axel Honneth, de ahí que su acusación sobre la supuesta identificación del concepto de reconocimiento con una de las tres esferas no se sostenga.

Por otro lado, la segunda crítica de Honneth que acusaba a Taylor de sólo concebir el plano de la diferencia del reconocimiento, cuando Hegel concibe el reconocimiento como reconocimiento de la igualdad y de la diferencia, también puede ser desarmada con la distinción de la dos políticas.

El fundamento de su divergencia se manifiesta aún más claramente cuando vemos más allá de lo que cada uno requiere que reconozcamos –ciertos derechos universales en un caso, la identidad particular, en el otro- y contemplemos las intuiciones de valor subyacentes (Taylor, 1993, p.64).

Por lo enunciado en la cita se puede deducir dos cuestiones. Por un lado, la política de la dignidad que exige lo que compartimos y nos hace iguales a todos los individuos, la dignidad, concibe el reconocimiento como igualdad. Por otro lado, la política de la diferencia que exige lo que tiene en particular este individuo y lo que lo diferencia de los demás, la identidad cultural, concibe al reconocimiento

como diferencia. En consecuencia, esta distinción entre las dos políticas pone de manifiesto que cada una relaciona el reconocimiento con un plano distinto: el de la igualdad, en el caso de la política de la dignidad, y el de la diferencia, en el caso de la política de la identidad. Lo que, finalmente, muestra que Taylor al distinguir dos tipos de políticas del reconocimiento está distinguiendo, también, dos planos del reconocimiento: el de la igualdad y el de la diferencia. De ahí que sostener que Taylor solo relaciona el reconocimiento tan solo con el plano de la diferencia denote falta de rigor al abordar su ensayo.

De todo lo dicho, se infiere que lo se puede cuestionar en Taylor, y asumo que la crítica de Honneth se plantea en este sentido, es la preeminencia que da al reconocimiento como reconocimiento de la diferencia cultural. Esta tendencia, no obstante, responde a dos cuestiones. La primera, que centra su ensayo en el debate de la esfera pública, esto es, en la política del reconocimiento. Y, la segunda, que luego de exponer la política de la dignidad y de la identidad así como los liberalismos que subyacen a cada una, se vea inclinado a adoptar el liberalismo de la política de la diferencia, que evidentemente entiende el reconocimiento como reconocimiento de las diferencias culturales. Sin embargo, Charles Taylor como buen filósofo no sólo enuncia su elección sino que también da razones que justifican la misma. Conociendo o no estas dos razones que llevan a Taylor a dar “preeminencia” al reconocimiento como diferencia, lo que observa Honneth no es esto sino que el filósofo canadiense “reduce” el reconocimiento a una de sus esferas. El entender la diferencia entre las afirmaciones: “Taylor reduce el reconocimiento al reconocimiento de la diferencia” y “Taylor da una

preeminencia al reconocimiento como diferencia” es lo que me lleva a sostener, como conclusión de este subcapítulo, que la crítica de Honneth no es lo suficientemente precisa.

4.2. Crítica de Nancy Fraser

Para Nancy Fraser, al igual que Charles Taylor, es indiscutible la relevancia del reconocimiento en el terreno de la filosofía política y moral actual como lo muestran las discusiones del feminismo, el multiculturalismo y los derechos territoriales de los indígenas. No obstante, si la relevancia del reconocimiento es indiscutible, su relación con la distribución no se ha estudiado aún; tarea que es necesaria pues las injusticias distributivas no han desaparecido en las sociedades contemporáneas.

El resultado final es que ni el reconocimiento ni la distribución pueden pasarse por alto en las presentes circunstancias. Obligados por los acontecimientos a abordar ambas problemáticas, los filósofos políticos no tienen más opción que examinar las relaciones entre ellas (Fraser y Honneth, 2006, p. 14).

Esto es, los nexos entre reconocimiento y redistribución necesitan de un tratamiento teórico, que precisamente es el que realiza Fraser en el capítulo primero de *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (2006), bajo lo que ella denomina la concepción bidimensional de la justicia. En lo que sigue realizaré un sucinto resumen de las ideas de Nancy Fraser en este libro pues, como se verá, de su propuesta se puede inferir una crítica indirecta a la concepción del reconocimiento en Charles Taylor. Aunque, también se encuentra

una crítica directa, es decir, explícita al filósofo canadiense. Empezaré por la crítica indirecta.

4.2.1. La concepción bidimensional de la justicia

Fraser comienza el capítulo 1, titulado «*La justicia social en la era política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación*», del libro en mención, llamando la atención sobre que si damos una revisión general a los discursos de la justicia social contemporánea veremos que se dividen en dos tipos, a saber: reivindicaciones redistributivas y reivindicaciones del reconocimiento. La primera, exige la redistribución más justa de los recursos y las riquezas; y tiene como ejemplos la redistribución de los ricos a los pobres y de los propietarios a los trabajadores. La segunda, demanda un mundo que acepte las diferencias, y tiene como ejemplos las minorías culturales y sexuales.

Así pues, en general nos enfrentamos a una nueva constelación. El discurso de la justicia social, centrado en otro momento en la distribución, está ahora cada vez más dividido entre las reivindicaciones de distribución, por una parte, y las reivindicaciones del reconocimiento, por otra. Cada vez más, también, tienden a predominar las reivindicaciones de reconocimiento⁸⁰ (Fraser y Honneth, 2006, p. 18).

No obstante, en este nuevo escenario los dos tipos de reivindicación suelen aparecer disociados, incluso, a veces polarizados. De ahí que nos hallemos ante una “supuesta” disyuntiva, que se formula en los siguientes términos: ¿Redistribución o reconocimiento? He anotado supuesta entre comillas, pues para

⁸⁰ Al establecer la cronología que supone una división histórica entre un periodo donde primaba la exigencia de redistribución, y otro, donde resulta fundamental la exigencia de reconocimiento, Fraser está asumiendo el esquema de Charles Taylor. Esto, como lo mencioné en el subcapítulo anterior, para Axel Honneth es una falsa cronología.

Fraser esta antítesis es falsa: «Yo sostengo que éstas son falsas antítesis. Mi tesis general es que, en la actualidad, la justicia exige *tanto* la redistribución *como* el reconocimiento. Por separado, ninguno es suficiente» (Fraser y Honneth, 2006, p. 19). Esta tesis, que sugiere que ni la redistribución ni el reconocimiento, por separados bastan para solucionar la injusticia en nuestros días, es lo que Fraser llamará luego “La concepción bidimensional de la justicia”.

Fraser, antes de argumentar sobre su propuesta, empieza su exposición con una advertencia terminológica sobre los conceptos de redistribución y reconocimiento. Una cuestión que llama la atención a este respecto es que enuncia lo siguiente: «propongo que empecemos poniendo entre paréntesis estas disputas filosóficas. Comenzaré en cambio considerando “redistribución” y “reconocimiento” en su referencia política» (Fraser y Honneth, 2006, p. 21). Es decir, más que valerse de su herencia filosófica, se remite a su referencia política⁸¹, en específico a los

⁸¹ Desde luego esto no implica que Nancy Fraser deje de lado su referencia filosófica. Por un lado, señala, que el concepto de “redistribución”: «proviene de la tradición liberal, en especial de su rama anglonorteamericana de finales del siglo XX. En las décadas de 1970 y 1980, esta tradición se enriqueció mucho cuando los filósofos “analíticos” como John Rawls y Ronald Dworkin elaboraron complejas teorías de la justicia distributiva. Tratando de sintetizar la insistencia liberal tradicional en la libertad individual con el igualitarismo de la socialdemocracia, propusieron unas concepciones nuevas de la justicia que pudieran justificar la redistribución socioeconómica» (Fraser y Honneth, 2006, p. 19). Por otro lado, el término “reconocimiento”: «proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto de la fenomenología de la conciencia. En esta tradición, el reconocimiento designa una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como separado de sí. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él. Por tanto el “reconocimiento” implica la tesis hegeliana, considerada a menudo opuesta al individualismo liberal, de que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad es anterior a la subjetividad. Es más, a diferencia de la redistribución, suele interpretarse que el reconocimiento pertenece a la “ética”, en cuanto opuesta a la “moral”, es decir, que promueve los fines fundamentales de la autorrealización y la vida buena, frente al “derecho” de la justicia procedimental. Elaborada con todo lujo de detalles por los pensadores existencialistas de mediados de siglo, la teoría del reconocimiento está protagonizando en la actualidad un renacimiento, pues los filósofos neohegelianos, como Charles Taylor y Axel Honneth, están convirtiéndola en el eje de las filosofías sociales normativas que se proponen vindicar “la política de la diferencia”» (Fraser y Honneth, 2006, p.20).

“paradigmas populares de justicia” que los sostiene. Fraser entiende por este último concepto:

[...] los paradigmas populares son el conjunto de concepciones relacionadas sobre las causas y las soluciones de la injusticia. Al reconstruir los paradigmas populares de la redistribución y el reconocimiento, trato de esclarecer por qué y cómo estas perspectivas se han presentado como mutuamente antitéticas en los debates políticos de nuestros días (Fraser y Honneth, 2006, p. 21).

Una primera cuestión que la reputada filósofa norteamericana advierte es que: «el paradigma popular de la redistribución y el paradigma popular del reconocimiento pueden contrastarse en cuatro aspectos claves» (Fraser y Honneth, 2006, p. 22). En primer lugar, ambos paradigmas asumen concepciones diferentes de la injusticia. Para el paradigma de la redistribución las injusticias son socioeconómicas y están enraizadas en la estructura económica de la sociedad. Ejemplo de esta injusticia es la explotación, en el sentido de la apropiación de los frutos del trabajo propio en beneficios de otros. En cambio, para el paradigma del reconocimiento las injusticias se interpretan como culturales y están enraizadas en patrones sociales de representación. Como ejemplos de esta injusticia Fraser anota:

[...] la dominación cultural (ser sometido a patrones de interpretación y comunicación correspondientes a otra cultura y ajenos u hostiles a la propia), no-reconocimiento (invisibilización a través de las prácticas representacionistas, comunicativas e interpretativas autorizadas de la propia cultura), y falta de respeto (ser difamado o menospreciado de forma rutinaria en representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interacciones cotidianas) (Fraser y Honneth, 2006, p. 22).

En segundo lugar, los dos paradigmas ensayan diferentes soluciones a las injusticias que denuncian. Así, para el paradigma de la redistribución el remedio a las injusticias es la reestructuración económica, a saber: la redistribución de la riqueza o la reorganización de la división del trabajo. Para el paradigma del reconocimiento, en cambio, la solución a las injusticias culturales es el cambio cultural o simbólico, que pasa por el reconocimiento y la valoración positiva de la diversidad cultural.

En tercer lugar, ambos paradigmas señalan diferentes colectividades que sufren la injusticia. Para el paradigma de la redistribución los sujetos colectivos que sufren las injusticias son similares a las clases, en tanto se definen por una relación característica con los medios de producción: «El caso clásico en el paradigma marxiano es la clase trabajadora explotada, cuyos miembros deben vender su fuerza de trabajo con el fin de recibir los medios de subsistencia» (Fraser y Honneth, 2006, p. 24). Para el paradigma del reconocimiento los sujetos colectivos que sufren injusticia se parecen más a los grupos de estatus weberianos, en tanto se definen por las relaciones de reconocimiento, esto es, «por el respeto, estima y prestigio de menor entidad que disfrutaban, en relación con otros grupos de la sociedad» (Fraser y Honneth, 2006, p. 24). El caso clásico del paradigma weberiano es:

El grupo étnico de bajo estatus, al que los patrones de valor cultural dominantes señalan como diferentes y menos valioso, en perjuicio de la posición social de los miembros del grupo y de sus oportunidades de ganar estima social [...] En la coyuntura política actual, se ha extendido a gays y lesbianas, que sufren los efectos omnipresentes del estigma institucionalizados; a los grupos *racializados*, marcados como diferentes e inferiores, y a

las mujeres, a la que se las trivializa, cosifica sexualmente y se les falta el respeto de mil maneras (Fraser y Honneth, 2006, p. 24).

En cuarto lugar, los dos paradigmas tienen diferentes enfoques acerca de las diferencias de grupos. Para el paradigma de la redistribución, las diferencias de grupos (de clases) son el resultado de una economía injusta. Para el paradigma del reconocimiento, las diferencias de grupos (de estatus), son anteriores a una economía injusta: «que un esquema interpretativo injusto ha transformado de forma maliciosa en jerarquía de valores» (Fraser y Honneth, 2006, p. 24).

Tanto el paradigma del reconocimiento como el de redistribución se presentan, para Fraser, como alternativas que se excluyen mutuamente, es decir, ante el problema de la injusticia se debe elegir forzosamente entre redistribución y reconocimiento. Sólo quisiera agregar a estos cuatro aspectos que diferencian a ambos paradigmas que el paradigma de la distribución acepta que los obreros también sufren injusticias culturales, sin embargo: «lejos de estar enraizados directamente en un orden autónomamente injusto de categorías, éstas se derivan de la estructura económica» (Fraser y Honneth, 2006, p. 26). De ahí que la solución a la injusticia no sea el reconocimiento, sino, la redistribución⁸². De la misma forma, el paradigma del reconocimiento acepta que los homosexuales sufren injusticias económicas, sin embargo: «lejos de estar directamente enraizadas en la estructura económica de la realidad, se derivan, en cambio, del

⁸² En este sentido afirma Fraser: « La clave de la injusticia será la mala distribución socioeconómica, mientras que cualquier injusticia cultural que conlleve se derivará, en último término, de la estructura económica» (Fraser y Honneth, 2006, p. 25)

orden de estatus» (Fraser y Honneth, 2006, p. 27). De ahí que, la solución a estas injusticias sea no la redistribución sino el reconocimiento.

Así pues, las cuestiones son bastantes sencillas en los dos extremos de nuestro espectro conceptual. Cuando tratamos con grupos sociales que se acercan al tipo ideal de la clase trabajadora explotada, afrontamos injusticias distributivas que requieren soluciones redistributivas. Hace falta una política de la redistribución. En cambio, cuando tratamos con grupos sociales que se acerca al tipo ideal de la sexualidad despreciada, nos encontramos con injusticias de reconocimiento erróneo. En este caso, hace falta una política del reconocimiento (Fraser y Honneth, 2006, p. 28).

Sin embargo, encontramos grupos que no se reducen a ninguno de los dos modelos, pues combinan características de la clase explotada, mala distribución, con otras de la sexualidad despreciada, reconocimiento erróneo; y ninguna de estas injusticias es causada por la otra, sino que ambas son primarias y cooriginales. Fraser llama a estos grupos: “formas híbridas”, “grupos bidimensionales” y el ejemplo que cita es la categoría de género. Ello debido a que desde el paradigma de la redistribución el género aparece como principio organizador básico de la estructura de la sociedad capitalista, pues:

Por una parte, estructura la división fundamental entre trabajo retribuido, “productivo” y trabajo no retribuido, “reproductivo” y doméstico, asignando a las mujeres la responsabilidad primaria de este último. Por otra parte, el género estructura también la división, dentro del trabajo pagado, entre las ocupaciones de fabricación y profesionales, de salarios altos y predominio masculino, y las ocupaciones de “delantal” y servicio doméstico, de salarios bajos y predominio femenino (Fraser y Honneth, 2006, p. 28).

Desde este punto de vista el género sufre una injusticia distributiva, que lo asemeja a una clase social, que necesita una reparación redistributiva. No obstante, esta es solo una parte del asunto. De hecho el género no solo es una división semejante a las clases sociales, sino que también diferencia el estatus de un grupo en el orden axiológico de una sociedad: «el género suele codificar patrones culturales omnipresentes de interpretación y evaluación, que son fundamentales para el orden de estatus en su conjunto» (Fraser y Honneth, 2006, p. 29). Así por ejemplo se suele devaluar todo lo femenino, incluso se le llega a asociar con lo negativo, a la vez que se privilegia los rasgos asociados a la masculinidad. A consecuencia de este patrón institucionalizado de valor cultural, denominado androcentrismo, las mujeres sufren formas específicas de subordinación de estatus que van desde agresiones sexuales, violencia doméstica, representaciones cosificadoras y despreciativas en los medios de comunicación, hasta hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana. Desde este otro punto de vista el género sufre una injusticia cultural, y puede parecer un buen ejemplo de reconocimiento erróneo, lo cual lo asemejaría a los grupos étnicos de bajo estatus. Por ende, el género es una diferenciación social bidimensional, pues:

Combina una dimensión similar a la de la clase social, que la sitúa en el ámbito de la redistribución, con una dimensión de estatus, que la incluye simultáneamente en el ámbito del reconocimiento. Queda abierta la cuestión de si las dos dimensiones tienen una ponderación igual. No obstante, en todo caso, la reparación de la injusticia de género exige cambiar tanto la estructura económica como el orden de estatus de la sociedad (Fraser y Honneth, 2006, p. 30).

La constatación de que el género es una diferenciación social bidimensional, en el sentido que es una categoría híbrida que comparte elementos de la clase social con los grupos de bajo estatus, refuta la supuesta antítesis entre redistribución y reconocimiento. En palabras de la misma Fraser:

El carácter bidimensional del género trastoca por completo la idea de la disyuntiva entre el paradigma de la distribución y el paradigma del reconocimiento. Esa interpretación asume que los sujetos colectivos de justicia son clases sociales o grupos de estatus, pero no ambas; que la injusticia que sufren se debe a la mala distribución o al reconocimiento erróneo, pero no a las dos cosas; que el remedio a la injusticia es la redistribución o el reconocimiento, pero no a ambas. Podemos aquí apreciar que el género refuta esta falsa antítesis» (Fraser y Honneth, 2006, p. 30).

Ahora, se podría pensar que la categoría de género es una excepción a la norma, sin embargo, para Fraser toda clase y grupo de subordinación son bidimensionales⁸³. De ahí que se pueda decir que incluso la clase explotada, la categoría económica supuestamente unidimensional, sufre no tan solo problemas de falta de distribución sino que también de reconocimiento erróneo. Así mismo, las minorías culturales y sexuales, la categoría cultural unidimensional, no solo sufren problemas de reconocimiento erróneo sino que también mala distribución. En consecuencia, en ambos casos, es necesario tanto una política de

⁸³ Aunque Fraser matiza esta afirmación de la siguiente manera: «Sin duda, no todos los ejes de subordinación son bidimensionales del mismo modo ni en el mismo grado. Algunos, como la clase social, se inclinan más hacia el extremo de distribución del espectro; otros, como la sexualidad, se inclinan más hacia el extremo del reconocimiento, mientras que otros, como el género y la “raza”, se agrupan en torno al centro. La porción exacta de perjuicio económico y de subordinación de estatus debe determinarse empíricamente en cada caso. No obstante, prácticamente en todos los casos, los daños en cuestión comprenden tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo, de manera que ninguna de estas injusticias puede repararse por completa de forma indirecta, sino que cada una requiere cierta atención práctica independiente. Por tanto como cuestión práctica, la superación de la injusticia en casi todos los casos exige tanto la redistribución como el reconocimiento» (Fraser y Honneth, 2006, p. 33).

redistribución como del reconocimiento. Una vez que se tiene en cuenta que no solo el concepto de género sino que toda clase y estatus en general son bidimensionales se hace acuciante la necesidad de pensar en un enfoque que pueda integrar tanto las exigencias de la política de la redistribución como las de la política del reconocimiento. Precisamente a este enfoque Fraser lo denomina: “concepción bidimensional de la justicia”.

De esta concepción bidimensional de la justicia se puede inferir una crítica a la concepción del reconocimiento en Charles Taylor. Si leemos el ensayo de Taylor *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* (1993) se tendría que señalar que el filósofo canadiense es un buen defensor del paradigma del reconocimiento pues asume sus rasgos característicos: las injusticias son culturales, la solución reside en un cambio cultural que apunte al reconocimiento de la diversidad cultural, y, finalmente, los grupos que sufren injusticias son los grupos de bajo estatus, como las minorías culturales y las minorías sexuales. En *Ética de la autenticidad*, otro libro de Taylor, también muestra el mismo enfoque:

[...] en el plano social, el principio crucial es el de la justicia, que exige igualdad de oportunidades para que todo el mundo desarrolle su propia identidad, lo que incluye –como podemos comprender ahora con mayor claridad- el reconocimiento universal de la diferencia, en las formas que esto resulte pertinente para la identidad, ya sea de sexo, raciales, culturales, o estén relacionadas con la orientación sexual (1994, p. 84).

La cita establece que la justicia, que es entendida como igualdad de oportunidades, es concebida como una cuestión cultural de reconocer las diferencias. En este sentido, no queda claro si Taylor pierde de vista las

exigencias de redistribución o asume que si se reconoce las diferencias, esto supone, la solución a los problemas de redistribución (lo que en última instancia supone considerar que si se solucionan los problemas de reconocimiento, se solución los problemas de redistribución: la categoría fundamental es la del reconocimiento). Independientemente de esto, se tendría que decir que el enfoque de Taylor para Fraser es unilateral, pues solo toma en cuenta un plano de la justicia, el reconocimiento, dejando de lado la redistribución.

4.2.2. Crítica de Fraser a Taylor

La crítica que enuncie en el subcapítulo anterior se infiere de la concepción bidimensional de la justicia de Nancy Fraser. Sin embargo, también se encuentra una crítica directa de esta filósofa norteamericana a Charles Taylor, que plantea luego de señalar que la integración de la redistribución y el reconocimiento en una concepción debe abordar varias cuestiones de la filosofía moral, la primera: ¿si el reconocimiento es una cuestión de realización personal o justicia? La pregunta supone una división entre moralidad y ética⁸⁴. Por una lado, las cuestiones relativas a la justicia se refieren al derecho, lo cual las hace universales, y se enmarcan dentro de la moralidad. Por otro lado, las cuestiones relativas a la autorrealización se refieren al bien, lo que las hace particulares en tanto depende

⁸⁴ Se puede encontrar otra distinción entre ética y moral en Paul Ricoeur, quien en su artículo titulado «Ética y Moral», que Carlos Gómez traduce e incluye como editor en su libro *Doce textos Fundamentales de la ética* (2003), sostiene: «De modo convencional, reservaré el término de ética para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de la moral para el campo de las obligaciones, marcado por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coerción. En la distinción entre aspiración a la vida buena y obediencias a las normas se reconocerá fácilmente la oposición de dos herencias, la aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva *teleológica* (de *telos*, que significa «fin»), y la kantiana, donde la moral se define por el carácter de obligación de la norma, esto es, por un punto de vista *deontológico* (deontológico significa precisamente «deber»)» (Carlos Gómez, 2003, p. 241).

de los puntos de vistas culturales e históricos, y pertenecen a la ética. Después de establecer la dilucidación de estos conceptos, Fraser señala que si bien se puede entender el reconocimiento desde la ética como desde la moral, ella prefiere y propone: «que concibamos el reconocimiento como una cuestión de justicia» (Fraser y Honneth, 2006, p. 36). Dicho de otro modo, para Fraser:

Deberíamos decir que es injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia sólo de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas o las características distintivas que les adjudican (Fraser y Honneth, 2006, p. 36).

Sin embargo, no es muy usual concebir el reconocimiento como una cuestión de justicia, por ende, de la moralidad, sino, por el contrario, se suele interpretar el reconocimiento como una cuestión de autorrealización, esto es, relativo a la ética. Precisamente así lo interpreta Taylor, como lo sugiere la siguiente cita:

Tanto para Taylor como Honneth, el ser reconocido por otros sujetos es condición necesaria para alcanzar una subjetividad plena y sin distorsiones. Negar el reconocimiento a alguna persona es privarla de un prerrequisito básico de la prosperidad humana [...] Por tanto, estos dos teóricos interpretan el reconocimiento erróneo en relación con la subjetividad afectada y la autoidentidad lesionada. Ambos entienden el daño en el plano ético, como atrofiando la capacidad del sujeto para alcanzar una “vida buena”. En consecuencia, para Taylor y Honneth, el reconocimiento atañe a la autorrealización (Fraser y Honneth, 2006, p.35).

La cita establece que no solo Taylor sino también Honneth conciben el reconocimiento no solo como constitutivo de la subjetividad sino también como

una cuestión relativa a la autorrealización, por ende, que pertenece al terreno de la ética. En el caso de Taylor, como se recordará, el reconocimiento también es una necesidad fundamental, de ahí que si no se recibe el reconocimiento, o si se recibe un “falso reconocimiento”, esto acarrea nefastas consecuencias en la identidad de la persona que lo padece⁸⁵. No obstante, como se dijo, pese a que suele interpretarse el reconocimiento como una cuestión de autorrealización, Fraser señala que existe una ventaja fundamental⁸⁶ cuando se concibe el reconocimiento como una cuestión de justicia, a saber: que es más acorde a con la multiculturalidad de las sociedades contemporáneas. Comprender que las sociedades contemporáneas son multiculturales implica no solo que varios grupos culturales tienen pretensión de existir sino también que cada uno tiene una concepción de vida buena, y con ella una de autorrealización. En este sentido, asumir el reconocimiento como una cuestión de justicia, supone que se pueda incluir divergentes concepciones de vida buena, y con ello, también, diferentes perspectivas de autorrealización. Por el contrario, si se asume el reconocimiento como cuestión de autorrealización, se asume también una visión de vida buena,

⁸⁵ Una cita de la obra de Taylor que prueba esto, es la siguiente: «El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido [...] el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento no solo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana fundamental» (Taylor, 1993, pp. 44-45).

⁸⁶ En realidad Fraser enuncia cuatro ventajas conceptuales de su concepción del reconocimiento como justicia sobre el la concepción del reconocimiento como autorrealización de Taylor y Honneth. Estos pueden verse en el apartado «II. Integración de redistribución y reconocimiento: Problemas de la filosofía moral», en especial en «2. ¿Subordinación de estatus o subjetividad reducida?». La ventaja fundamental a juicio de Fraser es la cuarta que enuncia: «interpretar el reconocimiento erróneo como una violación de las justicia, facilita la integración de las reivindicaciones de reconocimiento con las de redistribución» (Fraser y Honneth, 2006, p. 39). Teniendo fundamentalmente como objetivo integrar el reconocimiento y la redistribución en una concepción única de la justicia, se entiende porque esta cuarta ventaja es la fundamental a juicio de la filósofa norteamericana.

de las tantas que existen, y que son acordes al número de culturas que alberga las sociedades multiculturales. A este respecto afirma Fraser:

En estas condiciones, no hay una única concepción de la autorrealización o de la vida buena que goce de aceptación universal, ni tampoco una que pueda considerarse oficial. Por tanto, cualquier intento de justificar las reivindicaciones de reconocimiento que apele a la idea de la realización personal o de la vida buena ha de ser necesariamente sectaria (Fraser y Honneth, 2006, p. 37).

El argumento de Fraser es claro. Dada las diferentes concepciones de vida buena que albergan las sociedades multiculturales actuales, concebir el reconocimiento como una cuestión de autorrealización implica tomar partido por una concepción de vida buena, lo que a su vez supone la exclusión de las demás concepciones de vida buena de los otros grupos culturales.

Creo que aunque Fraser no lo enuncie de manera abierta el problema final de entender al reconocimiento como una cuestión de autorrealización sería que mina el liberalismo que pretenden defender las sociedades occidentales. Ello, en el sentido que los Estados que se asumen liberales se mantienen neutrales frente a las concepciones de vida buena, pues adoptar la concepción de determinada cultura implica marginar y excluir las otras concepciones de vida buena. La cuestión de la elección de vida buena queda relegada, dentro de esta perspectiva, a elecciones que hacen los individuos en su vida privada, cuestión que en la que el Estado no puede, ni debe, intervenir.

4.2.3. Observación 6: Respuesta a la crítica de Fraser

Luego de hacer un bosquejo general de la crítica de Fraser a la concepción de Taylor del reconocimiento como autorrealización, es necesario preguntarse: ¿Es justa la crítica de Fraser a Taylor? Antes de abocarme a responder esta pregunta, quisiera mencionar que la concepción del liberalismo tanto en Fraser como Taylor es diferente. Para percatarnos de ello, solo basta recordar que para Taylor entender al liberalismo como neutralidad del Estado frente a las concepciones de vida es una posible interpretación del mismo. Como lo mencione en “3.2. Dos concepciones del liberalismo” Taylor asume otra interpretación del liberalismo, en la que el Estado si se puede comprometer con las supervivencia y la defensa de determinado forma de vida. No obstante, independiente de las concepciones de liberalismo que cada pensador asuma, me parece que la crítica de Fraser no es justa. La crítica de la filósofa norteamericana en pocas palabras señala que entender el reconocimiento como una cuestión de autorrealización, implica asumir una visión de vida buena de determinada cultura; cuestión problemática si asumimos que las sociedades contemporáneas son multiculturales y que los Estados pretender ser liberales, es decir no apostar por ninguna concepción de vida buena. Sin embargo, Charles Taylor en ninguna parte de *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993), señala que el reconocimiento implica una concepción de vida buena o autorrealización de determinada cultura. El reconocimiento, como he pretendido mostrar en el presente trabajo de investigación, es la condición necesaria de la identidad lograda, independientemente de la concepción de vida buena que luego se vaya a adoptar.

Es más, se podría decir que sólo después de recibir el reconocimiento uno está en las condiciones de elegir una modelo de autorrealización (pues es un yo, un sujeto); o dicho de otro modo, sin el reconocimiento no podríamos aspirar a modelo de autorrealización, sea cual fuere. En este marco se debe interpretar la idea de Taylor de que el reconocimiento es una necesidad humana fundamental. Nótese, que Taylor escribe “necesidad humana” en el sentido general de que todo ser humano, independientemente de la cultura a la cual pertenezca, necesita ser reconocido. El detalle es que Fraser no interpreta el reconocimiento en Taylor como condición para elegir un modelo de vida autorrealizada, sino más bien, como una exigencia dentro de un modelo de autorrealización de una cultura particular.

A pesar de advertir ello, me veo tentado a sostener que Fraser es consciente de la concepción atinada del reconocimiento de Taylor como lo sugiere la cita que copie líneas arriba y vuelvo a traer a colación: «Tanto para Taylor como Honneth, el ser reconocido por otros sujetos es condición necesaria para alcanzar una subjetividad plena y sin distorsiones» (Fraser y Honneth, 2006, p. 35). La cita señala la idea de reconocimiento como una condición necesaria para la identidad lograda. Incluso Fraser señala que Taylor entiende el daño del falso reconocimiento: «en el plano ético, como atrofiando la capacidad del sujeto para alcanzar una “vida buena”» (Fraser y Honneth, 2006, p. 35). Esto es, la falta de reconocimiento atrofia la “capacidad” del sujeto para elegir este o aquel modelo de vida buena, pues afecta su identidad. He traído a colación estas dos citas pues creo que demuestran lo que he estado tratando de observar sobre la concepción del reconocimiento en Charles Taylor: que el reconocimiento no implica, ni es

parte de alguna concepción de vida buena o autorrealización de determinada cultura sino que, más bien, posibilita la capacidad de elegir un modelo de vida buena en tanto somos una identidad lograda. No obstante, a pesar de que Fraser nota esta cuestión en la perspectiva del reconocimiento en Taylor, su observación da un salto y sostiene que su concepción no solo supone la condición básica para alcanzar la vida buena sino que también asume un modelo de vida buena. La toma de consciencia de este salto es lo que finalmente me lleva a sostener que la crítica de Fraser no es justa. Decir, como lo señala Taylor, que el reconocimiento es la condición necesaria para una identidad lograda y con ello estar en la capacidad de elegir un modelo de vida buena -y con ello, a su vez, autorrealizarse- independientemente de la que se elija; es diferente que sostener que si bien el reconocimiento es una exigencia de la autorrealización, lo es dentro de un concepción de vida buena de determinada cultura, que es lo que le cuestiona Fraser.

4.3. Crítica de Paul Ricoeur

Paul Ricoeur señala que el punto de partida de la investigación que lleva a cabo en su obra *Caminos del reconocimiento*⁸⁷ (2005) es el sentimiento de perplejidad sobre el estatuto semántico del concepto de “reconocimiento”. Así, por un lado, en el discurso filosófico existen varias acepciones del término de reconocimiento que son al menos a primera vista aleatorias y dispersas. Sin embargo, por otro lado, un

⁸⁷ Ricoeur señala sobre su misma obra: «Este ensayo consagrado al tema del reconocimiento es fruto de tres conferencias dadas, con este título en el Institut für die Wissenschaften vom Menschen de Viena y retomadas, con una forma más elaborada, en el Centro de los Archivos Husserl de Friburgo. Público aquí, con nuevas aportaciones y elaboraciones, la versión francesa de Viena y Friburgo» (2005, p. 11).

rápido recorrido por los diccionarios permite observar una unidad léxica del término reconocimiento a pesar de los múltiples significados que abarca: «A este respecto se puede hablar de una polisemia regulada del término “reconocimiento” en sus valores de uso» (Ricoeur, 2005, p. 16). Ante tal contraste, Ricoeur señala que el propósito de su libro es: «conferir a las diversas apariciones filosóficas conocidas del término de “reconocimiento” la coherencia de una polisemia regulada, capaz de proporcionar la réplica a la del plano léxico» (2005, p.12). Es decir, el filósofo francés tiene como objetivo brindar la polisemia regulada del concepto de “reconocimiento” propia del terreno lexicográfico al terreno filosófico. Desde esta perspectiva, muestra tres sentido claramente diferenciados del concepto de reconocimiento que se pueden advertir en la historia de la filosofía:

Dedico la introducción de este ensayo a la hipótesis de trabajo que han guiado la construcción del argumento del libro: la dinámica que rige, en primer lugar, la promoción del reconocimiento-identificación; luego, la transición que lleva de la identificación de algo en general al reconocimiento por sí mismas de entidades específicas mediante la ipseidad, y, finalmente, del reconocimiento de sí al reconocimiento mutuo (Ricoeur, 2005, p. 12).

La dinámica de transición del primer al tercer sentido , que Ricoeur denomina “camino”, muestra el paso gramatical del verbo “reconocer” de su uso en la voz activa a su empleo en la voz pasiva: «reconozco activamente algo, a personas, a mí mismo; pido ser reconocido por los otros» (Ricoeur, 2005, p.12). Precisamente en esto consistiría la polisemia regulada del término reconocimiento que subyace en la historia de las ideas filosóficas.

4.3.1. Tres sentidos del concepto “reconocimiento”

Como ya se dijo en su obra *Caminos del Reconocimiento*⁸⁸ (2005), Paul Ricoeur advierte que en el transcurrir de la historia de la filosofía se puede identificar tres sentidos claramente diferenciados del concepto de reconocimiento. Tales sentidos son estudiados en los tres estudios que conforman la obra, a saber: (I) *El reconocimiento como identificación*, (II) *Reconocerse a sí mismo* y finalmente (III) *El reconocimiento mutuo*. La primera acepción, que se encuentra en la filosofía cartesiana y kantiana y que es examinada en el primer estudio, asocia el reconocimiento a la identificación. Identificación entendida como distinción: lo uno no es lo otro; algo aparece, desaparece y reaparece; tras las vacilación debido a una alteración de la apariencia, lo reconocemos. En otras palabras, de lo que se trata cuando decimos que reconocemos algo es que, primero identificamos ciertos rasgos esenciales en un objeto y luego, después de un tiempo, podemos reconocer los mismos rasgos a pesar de que decimos que el objeto ha cambiado. Aunque, también existe la posibilidad de que los rasgos supuestamente esenciales

⁸⁸ Guisti no comparte la traducción del título original del libro en francés *Parcours de la reconnaissance* (2004) por el título castellano *Caminos del reconocimiento* (2005): «Desconcertante traducción, a decir verdad, porque es ostensible que Ricoeur no usa el término *parcours* en plural, sino en singular, y que se ha cuidado de elegir una palabra que le sirviese para expresar algo mucho más preciso que lo que nos sugiere la vaga denominación “caminos”. El libro se cierra precisamente con un capítulo titulado *Un parcours*, en el que Ricoeur nos explica en qué sentido específico su obra puede merecer ser llamada de ese modo, y no ser considerada una “teoría” –porque no aspira a tanto-, ni tampoco una “rapsodia” –porque no cree haber ofrecido tan poco-. *Parcours* quiere decir, en realidad, “recorrido”, en el sentido preciso que esta palabra tiene también en castellano, es decir, el trazado de una ruta específica que tiene un punto de partida, un punto de llegada, y sobre todo, el modo de desplazarse de uno a otro. Deberíamos, por eso, traducir el título del libro como “Recorrido”, o, si se prefiere una forma más elegante, “Itinerario del reconocimiento”. De lo que se trata es, precisamente, de sugerirnos un itinerario conceptual, uno específico que el autor considera su aporte a la discusión, y no de comentarnos vagamente que pueden existir diversos *caminos* para abordar el problema» (Guisti, 2008. pp. 221-222).

en tal objeto, ya no lo sean después de un tiempo, con lo cual el reconocimiento se enfrenta a la prueba de lo irreconocible.

El segundo sentido de reconocimiento, tratado en el segundo estudio titulado «*Reconocerse a sí mismo*», Ricoeur plantea la tesis de que existe un estrecho parentesco semántico entre la atestación y el reconocimiento en el marco del reconocimiento de responsabilidad. Esta acepción del reconocimiento empieza a configurarse con los personajes de las epopeyas y tragedias griegas en tanto se reconocían como agentes de acción, lo que implícitamente significaba que ellos atestiguaban que eran culpables de sus actos. Incluso, recuerda el filósofo francés, cuando los agentes eran solo medios para los fines de un dios, los personajes eran considerados como responsables de la acción. Nada más ilustrativo a este respecto que la historia de Edipo que, en un primero momento en *Edipo Rey* (2000) desaprueba la acusación contra él: «Mis actos los padecí, no los cometí» (citado en Ricoeur, 2005, 91); pero que finalmente en *Edipo en Colona* (2000) reconoce su responsabilidad. En palabras del mismo Ricoeur:

Una cosa muestra especialmente Edipo en Colona: que el personaje trágico, por muy abrumado que esté por el sentimiento de carácter irresistible de las fuerzas sobrenaturales que rigen los destinos humanos, sigue siendo el autor de esta acción íntima [...] La obra escalona, en este recorrido de entereza y resistencia, la progresión de la desgracia sufrida a la desgracia asumida (2005, p. 89).

Precisamente, gracias a la cercanía entre el concepto de reconocimiento y el de atestación, un amplio campo de experiencias se abre paso a la descripción y a la reflexión de Ricoeur, en especial: el de las capacidades que cada uno puede

ejercer con toda certeza y confianza. El reconocimiento de sí encuentra en el despliegue de las figuras del “yo puedo”, como el poder decir, poder hacer y el poder contarse, lo que termina configurando el retrato del hombre capaz.

Finalmente, en el tercer estudio titulado «*Reconocimiento mutuo*», Ricoeur estudia la tercera acepción del término reconocimiento, es decir, el momento hegeliano de la *Anerkennung*. Precisamente en este estudio leemos el subcapítulo IV «Nuevas actualizaciones del argumento de Hegel en Jena», en el cual Ricoeur analiza tanto obra *La lucha por el reconocimiento* (1997) de Honneth como el ensayo *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1993) de Taylor.

4.3.2. Crítica de Ricoeur a Taylor

Dentro del subcapítulo IV «Nuevas actualizaciones del argumento de Hegel en Jena», Paul Ricoeur se dedica en el punto titulado «El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”» (pp. 220-227) a estudiar los argumentos de Charles Taylor en torno al reconocimiento. Copio las primeras líneas de esta sección:

He querido dejar para el final la forma de lucha por el reconocimiento que más ha contribuido a popularizar el tema del reconocimiento, con riesgo de trivializarlo: está vinculado al problema que plantea el multiculturalismo⁸⁹, así como las luchas llevadas a otros frentes, como los movimientos feministas, las minorías negras o conjuntos culturales minoritarios. [...] El envite común a estas luchas heteróclitas, pero a menudo convergentes, es el reconocimiento de la identidad distinta de minorías culturales desfavorecidas (Ricoeur, 2005, p. 221).

⁸⁹ Ricoeur señala a propósito de la noción de multiculturalismo: «Se reserva el término “multiculturalismo” a las demandas de respeto igualitario que provienen de las culturas efectivamente desarrolladas dentro de un mismo marco institucional» (2005, p. 221).

Ricoeur señala que la razón para dejar al final de su análisis sobre las actualizaciones del argumento de Hegel el ensayo de Taylor reside: «en el carácter altamente polémico de una noción como el multiculturalismo que hace difícil mantenerse en la postura descriptiva, que ha sido la nuestra hasta aquí» (2005, p. 221). Ahora bien, de las tantas ideas que se pueden anotar del resumen que Ricoeur hace del ensayo *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993) quisiera destacar que concentra la discusión en la exigencia, y sobre todo si esta es legítima, de Quebec de reconocer diferentes proyectos colectivos y su derecho a la supervivencia cultural. Se trata, a su juicio, de un conflicto de legitimidad, entre el Canadá Federal inglés que exige el trato igualitario a todos los ciudadanos basándose en la Constitución del Canadá, y el Quebec francófono que pide se le respete como una sociedad distinta que posee metas colectivas, lengua y legislación distinta al Canadá Federal. Para Ricoeur lo idóneo en esta discusión es que quienes lo reconstruyan sean observadores no comprometidos, esto es: «observador en la medida en que su primer deber es el de comprender las tesis antagonistas y dar la ventaja a los mejores argumentos»⁹⁰(2005, p. 221). Y precisamente, luego de examinar el ensayo del filósofo canadiense, Ricoeur advierte que es un testigo comprometido:

He encontrado en el ensayo de Charles Taylor, titulado precisamente “Política de reconocimiento”, un modelo de argumentación cruzado que haya sus límites en una situación polémica en la que el autor aparece comprometido personalmente, ya que se trata del destino del Quebec francófono (Ricoeur, 2015, p.221).

⁹⁰ No obstante, el mismo Ricoeur es consciente que de lo problemática de su exigencia: «Es difícil no devenir en lo que Raymond Aron llamaba un “observador comprometido”» (2005, p. 221).

Como señala claramente la cita para Ricoeur habría que leer con sospecha el ensayo de Taylor, pues el filósofo canadiense es un observador comprometido, y como tal no presenta imparcialmente el debate entre francófonos y anglófonos, sino que más bien estaría defendiendo una posición personal –la de los quebequenses- dando sus mejores argumentos y pidiendo a sus contendores sus mejores argumentos. Sin embargo, la crítica del filósofo francés no se detiene ahí, si no que va más allá al afirmar que:

Un observador menos comprometido que Taylor se vería tentado a trasladar los conflictos de legitimidad el modelo de compromiso propuesto más arriba para un tipo de conflicto en el que los deberes de vasallaje no revisten la forma de destino colectivo, y menos aún de derecho a la supervivencia (Ricoeur, 2005, p.223).

En este punto del presente subcapítulo nos debemos preguntar: ¿Qué entiende Ricoeur por “modelo de compromiso”? Para responder a tal pregunta debo remitirme un subcapítulo anterior, al que estoy examinando y en el cual Ricoeur dirige su crítica a Taylor, titulado: «La economía de la grandeza» (pp. 213-220), en el cual Ricoeur siguiendo a Luc Boltanski y Laurent Thévenot, autores del libro *De la justification. Les économies de la grandeur* (1991) introducen este término. Ricoeur enumera, a mi juicio, cuatro ideas importantes de este libro que nos permitirán entender en qué contexto y cuál es el trasfondo del modelo de compromiso. La primera idea señala que existen cinco mundos que coexisten en nuestro mundo “real”, a saber: el mundo mercantil, el mundo de dios (o mundo de la religión), el mundo de la opinión, el mundo cívico y el mundo industrial.

Segundo, cada mundo tiene su estrategia de justificación⁹¹ y su forma de justicia -pues no hay justicia sin justificación-, y que entre los mismos existen disputas en el orden de la argumentación. Tercero, que el bien legítimo o común se busca bajo una forma plural, pero con la condición de una pluralidad de principios de acuerdo; por tanto, rara vez el acuerdo se realiza sin discusión. Finalmente cuando nos hallamos en situaciones de desacuerdo, es decir, de confrontación entre dos mundos, y se está atento al rol de las motivaciones negativas, se cae en la cuenta que la confrontación puede despertar en cada actor de un mundo, la comprensión de los valores de otro mundo distinto al suyo. Lo que muestra, en este sentido, que es la capacidad para el compromiso la que garantiza la posibilidad de acceder al bien común, sin eliminar por ello la fragilidad del mismo. En otras palabras, pese a aceptar la pluralidad de “principios de acuerdo” en el plano discursivo se debe tener el compromiso de comprender un mundo distinto al nuestro, es decir, de esforzarse por comprender cabalmente como siente y entiendo su mundo el otro, distinto a mí, pues solo: «es la capacidad para el compromiso la que abre la puerta privilegiada al bien común» (Ricoeur, 2005, p.217).

Traduciendo estas ideas para los fines del presente subcapítulo debo decir que para Ricoeur el conflicto cultural de legitimidad entre francófonos y anglófonos, no ha despertado en Taylor la capacidad de comprender a la otra cultura, es decir, las exigencias de los anglófonos. Y esto en vista a que él personalmente es un observador comprometido, y como tal no puede ser neutral, pues participa de una

⁹¹ Para Ricoeur el concepto de reconocimiento se asemeja a los que los autores Luc Boltanski y Laurent Thévenot entienden por justificación: «Donde yo digo reconocimiento, nuestros autores dicen justificación. La justificación es la estrategia por la que los competidores hacen acreditar sus lugares respectivos en los que los autores llaman economías de la grandeza» (2005, p. 213).

de a las culturas en cuestión: la cultura francófona. Una vez tomada esta postura, no le queda más que: «Al testigo comprometido [haciendo referencia a Charles Taylor] le queda pedir a sus contradictores que aporten en las discusiones como se esfuerza él mismo en hacer, sus mejores argumentos» (Ricoeur, 2005, p.223).

Por lo tanto, a modo de resumen podemos decir que Ricoeur exige que quienes reconstruyan un debate de preferencia no sean observadores comprometidos, es decir, que no participen como miembros de algunos de los grupos de la discusión. Sin embargo, si este fuese el caso, el autor que presenta la discusión y sea parte de la misma, debe esforzarse en dos cuestiones: por un lado, en comprender a sus adversarios; y, por otro, el resultado final de la discusión debe ser el acuerdo que surge del diálogo de las dos partes. Teniendo este trasfondo, que hemos denominado “modelo de compromiso”, la crítica que dirige Ricoeur contra Taylor, atendiendo al conflicto de legitimidad entre francófonos y anglófonos, es que el autor canadiense no presente como bien común el resultado del debate entre las partes, sino que justifica dando muy buenos argumentos la postura francófona, postura de la cual es militante.

4.3.3. Observación 7: Respuesta a la crítica de Ricoeur

La pregunta que nos debemos hacer luego de retratar la observación de Ricoeur es la siguiente: ¿Es justa su crítica a Taylor? En primer lugar, quisiera señalar que a diferencia de las observaciones de Honneth y Fraser la “crítica” de Paul Ricoeur no es propiamente una observación a la argumentación de Taylor, sino más bien una saludable advertencia que se debe tener en cuenta antes de leer el ensayo *El*

multiculturalismo y “la política del reconocimiento” (1993) y que nos dice: el autor es de Quebec, como tal defiende una posición personal.

Ahora bien, leamos atentamente el apartado IV del ensayo *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993), donde Taylor expone el conflicto de legitimidad entre Quebec y el Canadá inglés para comprobar si lo que Ricoeur observa es correcto. La pregunta que guía este apartado, siguiendo la temática del apartado III sobre la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia, es ver cuán justas son las acusaciones que se dirigen partidarios de ambas políticas. En este marco, y con miras a dirimir la cuestión, Taylor expone el caso canadiense. Una discusión central de este apartado, y que está ausente en el breve resumen del ensayo que elabora Ricoeur, es el debate sobre las dos concepciones de liberalismo que subyace tanto a la posición política de Quebec, como a la del Canadá inglés. Debe recordarse que Taylor, siguiendo a Ronald Dworkin, señala que existen dos tipos de liberalismo. El primero pone el acento en los derechos individuales y, como consecuencia de esto, apuesta por un Estado rigurosamente neutral, es decir, un estado que no esté comprometido con metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal, la seguridad física y el bienestar de sus ciudadanos. El Canadá inglés adopta este tipo de liberalismo. El segundo tipo de liberalismo permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una cultura, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que pertenecen a culturas diferentes estén protegidos. Este modelo de liberalismo es asumido por el Quebec francófono, que defiende como meta

colectiva la supervivencia y el florecimiento de la cultura francesa. Taylor reconoce abiertamente que es partidario de este segundo modelo de liberalismo:

Aunque no puedo defenderlo aquí, sin duda yo aprobaría este tipo de modelo [haciendo referencia al segundo tipo de liberalismo]. Sin embargo, indiscutiblemente, más y más sociedades de hoy resultan ser multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Y las rigideces del liberalismo procesal pronto podrían resultar impracticables en el mundo del mañana (1993, p.91).

A pesar que la cita empieza señalando la advertencia de que su ensayo no es el lugar indicado para enumerar las razones que lo llevan a abrazar el liberalismo 2 la misma cita termina enunciando un claro argumento. Dado, nos dice Taylor, a que las sociedades se vuelven cada vez más multiculturales no podemos pensar en un estado que pretenda tratar a los ciudadanos como iguales, cuando en efecto no lo son. Es el fenómeno de la multiculturalidad, que se irá fortaleciendo aún más con el paso de los años, lo que finalmente hace que Taylor adjudique el predicado de “impracticable” al liberalismo 1 en un futuro no muy lejano; por el contrario, el liberalismo 2 responde mucho mejor a la dinámica de las sociedades actuales.

Una vez entendido esto, debemos volver a preguntarnos: ¿La adhesión de Taylor a este segundo modelo de liberalismo y con ello a la causa del Quebec francófono responde a que es testigo comprometido, como cree Ricoeur? La respuesta es un rotundo no, pues como lo he pretendido mostrar en este subcapítulo la posición de Taylor responde a la dinámica de las sociedades actuales y no a su defensa de una posición personal. A esto debo agregar que cuando leo el ensayo de Taylor *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (1993) noto que si toma una

sana distancia que debe tomar todo observador no comprometido, proceder que se manifiesta cuando reconstruye el debate presentando los argumentos tanto de anglófonos como francófonos, para sólo después de esto señalar su postura, y fundamentalmente el por qué le parece la más conveniente. Por lo tanto, debo decir a modo de conclusión que la advertencia de Paul Ricoeur no es lo suficientemente precisa, por ende no hace justicia a la argumentación de Charles Taylor.

CONCLUSIONES

1. El concepto de reconocimiento es una categoría clave en las discusiones éticas y políticas actuales y Charles Taylor ocupa un lugar privilegiado en estos debates. Prueba de ello es que las otras tres cabezas de la filosofía del reconocimiento, me refiero a Honneth, Fraser y Ricoeur, están de acuerdo en que: 1) el filósofo canadiense es una suerte de fundador del debate en torno al reconocimiento, y 2) el concepto de reconocimiento es clave dentro de su filosofía. Es por ello, que toda publicación que presenta la filosofía de Taylor incluye un capítulo o subcapítulo sobre el tema del reconocimiento.

2. Para Taylor existen dos cambios que, conjuntamente, posibilitaron la centralidad del reconocimiento en los debates éticos-políticos actuales: el desplome de las jerarquías sociales y el ideal de autenticidad. El primero hace referencia al paso del antiguo régimen, que se sostenía en el concepto de honor, al nuevo régimen, la democracia, que se sostiene en el concepto de dignidad. Este primer cambio representa una nueva dimensión del reconocimiento pues la democracia siendo fiel a sus principios desemboca en una política del reconocimiento igualitario. El segundo cambio, exige buscar nuestra identidad en nuestros adentros. Tal exigencia atribuye una nueva importancia al reconocimiento pues el individuo luego de interiorizarse para encontrar su identidad cae en la cuenta que la misma depende de sus relaciones dialógicas, esto es, que lo que uno cree de sí mismo está influenciado por lo que los demás han proyectado sobre nosotros. A dicha

lista habría que agregar dos cambios más. El primero, propio del terreno de la filosofía, es el paso de la subjetividad a la intersubjetividad. El segundo, relativo al campo de las ciencias sociales, señala que las sociedades actuales suelen tornarse cada vez más multiculturales, en el sentido que incluyen más de una comunidad cultural con pretensiones de sobrevivir; lo cual desde luego, amerita que cada una exija el reconocimiento de la otra.

3. Taylor establece en su obra *Fuentes del yo* dos condiciones básicas de la identidad. La primera es la relación entre identidad y orientación moral y hace referencia a que la identidad nos orienta en el mundo moral. La segunda es la relación entre identidad y lenguaje y pone de manifiesto: 1) que estudiar a las personas es estudiar a seres que existen en un lenguaje y definen su identidad dentro del mismo; y 2) que siendo el lenguaje algo que recibimos de la comunidad se es un yo en relación con ciertos interlocutores. Desde luego, esta segunda dimensión nos conduce al tema del reconocimiento, pues cuando un sujeto aprende el lenguaje existe, por un lado, una transmisión de conceptos culturalmente configurados y, por otro, recibe una interpretación de sí mismo, un reconocimiento que le llega desde afuera.

4. Cuando se estudia el concepto de identidad en la obra de Taylor se pueden distinguir por un lado, la identidad universal y la identidad particular; y por otro lado, la identidad cultural y la identidad individual. Resumo estos cuatro sentidos de identidad en tres: identidad universal, identidad cultural y la identidad individual. El primer sentido, capta nuestras características definitorias como ser humano y por tanto lo que nos distinguen de otras especies ("Soy un animal racional").

El segundo sentido, continúa el camino de la diferenciación en tanto es un componente diferencial colectivo (“Soy peruano”): distingue a los peruanos de las otras identidades colectivas, como el ser chileno, argentino o paraguayo. Finalmente, el tercer sentido representa un paso más en la diferenciación pues aunque me haya definido como “animal racional” y “peruano”, necesito particularizarme aún más y por tanto busco una identidad personal, que me diferencie incluso de mis compatriotas (“Soy Eleazar Sánchez y escribo poesía como ningún otro peruano”). Por lo tanto, a pesar de los diferentes significados del concepto de identidad no nos encontramos ante una verdadera polisemia pues los diferentes sentidos están estrechamente ligados: el término identidad suele estar asociado al componente diferencial.

5. Se pueden detectar tres ideas de herencia hegeliana en el ensayo *El multiculturalismo* y *“la política del reconocimiento”*, a saber: 1) el reconocimiento como formador de la identidad, 2) el reconocimiento como una necesidad humana fundamental y 3) la lucha por el reconocimiento. A pesar de ello, la fuente principal de Taylor no es Hegel, a quien cita tan solo en tres pasajes; sino Rousseau y Herder, quienes posibilitaron el ideal de autenticidad, cambio decisivo que permitió la dimensión actual del reconocimiento, y a los cuales se les dedican por ello varias páginas del ensayo de Taylor consagrado al tema del reconocimiento.

6. Los nexos entre identidad y reconocimiento son los siguientes. Si partimos, como lo hace Taylor, de que las personas definen su identidad en un lenguaje que aprenden en diálogo, caeremos en la cuenta que en la transmisión de este lenguaje el individuo recibe una imagen de sí mismo que le llega desde afuera, es decir, un

reconocimiento. Es la primera etapa de la relación entre identidad y reconocimiento, en la cual el sujeto recibe un reconocimiento y ello le genera una identidad. En esta etapa el reconocimiento conforma la identidad del sujeto. Sin embargo, existe una segunda etapa, en la que el individuo una vez que ya aprendió el lenguaje aspira a definirse libremente y exige que su “nueva” identidad sea reconocida. En esta etapa el reconocimiento es algo más que el conformador de la identidad, es una condición indispensable de la misma. La sistematización de estas dos etapas de la relación entre reconocimiento y la identidad, que es el aporte de la presente tesis, pone de manifiesto dos cuestiones. La primera, que la identidad se forma por el reconocimiento de los otros significantes, esto es: por un lado, que no cualquier otro influye y reconoce mi identidad sino un otro que es importante para nosotros; y por otro lado, que la definición de mi identidad se da en diálogo con las cosas que los otros significantes quieren ver en nosotros (he ahí la razón del nombre de “identidad dialógica”). La segunda, responde al problema de la libertad pues quedarse solo en el primer momento de la relación entre identidad y reconocimiento puede llevarnos a pensar erróneamente que nuestra identidad es determinada por la relación con nuestros otros significantes, lo cual significa suprimir la libertad que tiene las personas para definir su identidad, idea central del segundo momento.

7. Existen dos políticas del reconocimiento que están relacionadas con los dos cambios que hicieron posible la dimensión actual del reconocimiento. Por un lado, del tránsito del honor a la dignidad surgió la política del universalismo, que exige que se reconozca lo que comparten todos los individuos: la dignidad. Por otro

lado, del desarrollo del concepto moderno de identidad surgió la política de la diferencia, que exige que se reconozcan lo que hace único a este grupo y por tanto lo diferencia de los demás: su identidad cultural. Debe advertirse que a pesar de que cada política exige reconocimiento, existe una clara divergencia entre ambas: la política del universalismo exige que reconozcamos unos derechos universales, que por definición comparten todos los individuos, en este sentido exige un reconocimiento de la igualdad; por el contrario, la política de la diferencia, exige que reconozcamos la identidad cultural, lo que lo diferencia a esta cultura de las otras, en este sentido exige un reconocimiento de la diferencia.

8. Para Taylor la disputa que existe entre anglófonos y francófonos en el Canadá es en el fondo un debate entre dos concepciones del liberalismo. La primera, que denominé **liberalismo 1**, subraya la primacía de los derechos individuales junto a las provisiones no discriminatorias sobre las metas colectivas. En este sentido, apuesta por un estado rigurosamente neutral, es decir, un estado que no esté comprometido con metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal, la seguridad física y el bienestar de sus ciudadanos. La segunda concepción, que denomine **liberalismo 2**, señala que una sociedad con poderosas metas colectivas, como la apuesta de Quebec por la supervivencia de la cultura francesa, puede ser liberal siempre y cuando sea capaz de respetar los derechos fundamentales de las personas que no comparten las metas colectivas de la mayoría. En este sentido, permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una cultura. Taylor es simpatizante de este último modelo de liberalismo. Lo que prueba que su filosofía política del reconocimiento supone el

liberalismo como modelo político, pues a pesar de que reformula el liberalismo clásico (“liberalismo 1”) nunca renuncia a éste.

9. El debate del multiculturalismo en la esfera de la educación sobre la ampliación de la maya curricular de las universidades anglosajonas es una implicancia de la toma de conciencia de que el reconocimiento del otro conforma nuestra identidad. Comprender los nexos entre identidad y reconocimiento nos ayuda a entender que la exclusión de los logros de una cultura en la maya curricular acarrea consecuencias nefastas en las personas de la cultura que lo padecen, que los hará percibirse como inferiores o no capaces de obras del mismo nivel que las culturas que si tienen un lugar en la curricula. En este sentido, el no tomar en cuenta los aportes de una cultura en la maya curricular resulta ser una nueva forma de proyectar falso reconocimiento que se da en el terreno educativo.

10. En los debates educativos sobre la pertinencia del multiculturalismo suele formularse una exigencia más problemática: que reconozcamos igual valor a las diferentes culturas. Escribo “problemática” pues para Taylor a pesar de que esta exigencia parezca fluir lógicamente de los principios de la política del universalismo, que defiende el principio de la igualdad de todos los hombres y culturas, implica dos cuestionables saltos. El primero, pasar de la igualdad que tenemos los hombres en el terreno jurídico a exigir la igualdad axiológica del valor de las culturas. El segundo, que al exigir no solo que los individuos sean iguales sino también las culturas, se pasa de que sean iguales *en principio* a que *en efecto* tengan el mismo valor. Además, para Taylor, la exigencia de que las aportaciones de las diferentes culturas deban ser consideradas como igualmente

valiosas, implica el rechazo del criterio de valoración y con ello toda valoración, que precisamente posibilita y nos hace distinguir entre las culturas “mejores” de las “peores”.

11. Axel Honneth dirige dos críticas contra la concepción del reconocimiento de Taylor. La primera, observa que Taylor al entender el reconocimiento como reconocimiento de la especificidad cultural, reduce el reconocimiento a tan sola una de sus esferas: la de estima social. Esta equiparación para Honneth es nefasta pues desde su concepción de las tres esferas del reconocimiento, que se basan en los escritos del joven Hegel de Jena, esta categoría no sólo hace referencia a las especificidades culturales (estima social), sino también a la esfera privada de la familia y a la esfera del derecho. La segunda, advierte que Taylor al entender el reconocimiento como reconocimiento de la diferencia cultural, lo que distingue a una cultura de otra, termina reduciendo el reconocimiento a uno de sus planos: el de la diferencia. Y para Honneth, de nuevo basándose en Hegel, el reconocimiento se establece en relación no solo con la diferencia sino también con la igualdad. ¿Son justas estas críticas? Problematicando la primera crítica debemos decir que Taylor si distingue varios sentido del concepto de reconocimiento, incluso se pueden detectar las tres esferas que sugiere Honneth, a saber: el reconocimiento en el plano íntimo, que sería la primera esfera a la cual hace referencia Honneth (la familia); y el reconocimiento en la esfera pública, con la política del reconocimiento. Ahora bien, existen dos políticas del reconocimiento. La política de la dignidad igualitaria, que exige reconocer lo universal en cada individuo, su dignidad, es en el lenguaje de Honneth la segunda esfera (el

derecho). Y la política de la diferencia, que exige que se reconozca lo particular de este individuo o cultura, es la tercera esfera (la estima social). A su vez esta distinción entre ambas políticas problematiza también la segunda crítica de Honneth pues pone de manifiesto que cada una relaciona el reconocimiento con un plano distinto: el de la igualdad, en el caso de la política de la dignidad, y el de la diferencia, en el caso de la política de la identidad.

12. Se puede advertir dos críticas de Nancy Fraser a Taylor. La primera observa que el enfoque de Taylor es unidimensional al centrarse solo en una esfera de la justicia, el reconocimiento, y perder de vista la otra esfera, la redistribución. Esta crítica es bosquejada desde la concepción bidimensional de la justicia de Fraser que señala que la justicia necesita tanto reconocimiento como redistribución. La segunda, sugiere que Taylor al entender el reconocimiento como una cuestión de autorrealización asume la concepción de vida buena de determinada cultura, cuestión problemática si nos atenemos a la patente diversidad cultural, por tanto a la diversidad de concepciones de vida buena de las sociedades actuales. Esta crítica no es precisa pues para Taylor el reconocimiento es la condición necesaria para una identidad lograda, esto es, solo después de recibir el reconocimiento se está en la *capacidad* de elegir un modo de vida –independiente del que se decida elegir. Fraser confunde *la condición para estar en la capacidad de elegir* un modo de vida buena con *el acto de elegir* este o aquel modo de vida buena.

13. Paul Ricoeur exige que quienes reconstruyan un debate no deben ser observadores comprometidos, vale decir, de preferencia no deben participar como miembros de algunos de los grupos de la discusión. Sin embargo, cuando un autor

presenta un debate y es militante de alguno de los grupos de la misma, debe esforzarse en dos cuestiones: 1) comprender los argumentos de sus adversarios; y, 2) debe presentar como resultado final de la discusión, el acuerdo que surge del dialogo entre las partes. El problema con Taylor es que no cumple con estas dos condiciones, pues el debate de legitimidad entre anglófonos y francófonos: 1) no ha despertado en Taylor la capacidad de comprender a la otra cultura, es decir, las exigencias de los anglófonos; y, 2) Taylor no presenta como resultado final el acuerdo entre las partes sino que justifica la postura francófona, posición de la cual es militante. Y no las cumple, precisamente porque es un observador comprometido, y como tal no puede ser neutral en tanto participa de una de las partes del debate: la cultura francófona. En este sentido, la observación que dirige Ricoeur debe ser tomada como una saludable advertencia que señala que Taylor es un observador comprometido, y como tal defiende la causa de Quebec. No obstante, la crítica de Ricoeur no es muy atinada, pues cuando se lee *El multiculturalismo* y *“la política del reconocimiento”* de Taylor se cae en la cuenta que: 1) reconstruye el debate presentando los argumentos tanto de anglófonos como de los francófonos; y 2) si bien toma una postura, argumenta sobre su adhesión a la causa francófona. La razón: la concepción del liberalismo que subyace a la causa francófona es más acorde a las sociedades multiculturales actuales, ya que permite un Estado comprometido con las metas colectivas y el florecimiento de las culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBEY, R. (2000). *Charles Taylor*. London: Acumen.
- ABBEY, R. ed. (2004). *Charles Taylor*. New York: Cambridge.
- ANÓNIMO (1988). *Las mil y una noches*. Lima: Editora de Publicaciones GENTE.
- APPIAH, A. (2007). *Ética de la identidad*. Buenos Aires: KATZ editores.
- ARISTÓTELES. (1999). *Política*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1994). *Tratados de lógica*. Tomo I. Madrid: Gredos.
- ARGUEDAS, J.M. (2011). *Los ríos profundos*. Lima: Editorial Estruendo mudo.
- BERGER, P. (1983). "On the obsolescence of the concept of honour". *Changing Perspectives in Moral philosophy*, N°7, 172-181.
- BOLTANSKI, L. y THÉVENOT, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- CAMPS, V. ed. (1992). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta.
- CORREA, M. "Sobre Charles Taylor y algunos problemas relativos a la política del reconocimiento". En: *El Talón de Aquiles*, 10 de marzo, 22:20, <http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/recursos/sobre-charles-taylor-y-algunos-problemas-relativos-a-la-politica-del-reconocimiento/>
- CRUZ, M. comp. (1998). *Tolerancia o barbarie*. España: GEDISA.

CUCHUMBÉ, N. (2012). *El multiculturalismo de Charles Taylor y el universalismo de los derechos de Jürgen Habermas*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

DEFOE, D. (2000). *Aventuras de Robinsón Crusoe*. España: Planeta.

DE LA FUENTE, V. ed. (2004). *La diversidad cultural*. Santiago: Aún creemos en los sueños.

DE SAINT-EXUPÉRY, A. (2001). *El principito*. México: Editorial Nueva palabra.

DESCARTES, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.

DESCARTES, R. (1998). *Discurso del método*. Madrid: Boreal.

FANON, F. (1968). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove.

FANON, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

FETSCHER, I. (1994). *Tolerancia*. Barcelona: GEDISA.

FRASER, N. (1996). "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de la justicia de género". *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 8, 18-40.

FRASER, N. (1997). *Istitua Interruptus. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

FRASER, N. (2000). "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: Una respuesta a Judith Butler". *New Left Review* N° 2, 123-133.

FRASER, N. y HONNETH, A. (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.

FRASER, N. (2008). *Escalas de Justicia*. Barcelona: Herder.

GADAMER, H. (2001). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GAMIO, G. (2001). *Identidad y racionalidad práctica: reflexiones sobre el pensamiento ético de Charles Taylor* (Tesis de licenciatura). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GAMIO, G. (2003). *La crítica de Taylor al liberalismo procedimental*. (Tesis de maestría). Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

GAMIO, G. (2012). *Deliberación práctica y vida buena. Un estudio sobre la ética de Charles Taylor*. (Tesis de doctorado). Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

GIUSTI, M. (2008). *El soñado bien, el mal presente. Rumores de ética*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

GUALDRÓN, M. (2010) "El mutuo reconocimiento como concepto de espíritu: apuntes sobre el concepto de reconocimiento [anerkennung] en la *Fenomenología del Espíritu*". En: Acosta, M. comp. *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

GUTIÉRREZ, D. comp. (2006). *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. México: Siglo XXI.

GUTMANN, A. ed. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

HEGEL, G.W.F. (1996). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

HERNÁNDEZ, J. (2011). "Examen de la política del reconocimiento de Charles Taylor. Exigencias ontológicas e interculturales". *Dialéctica Revista de filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM*, N° 1, 151-160.

HESÍODO (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.

HONNETH, A. (1992). "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento". *Isegoría*, N° 5, 78-92.

HONNETH, A. (1996). "Reconocimiento y obligaciones morales". *Revista Internacional de Filosofía Política* N° 8, 5-17.

HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

HONNETH, A. (2006). "El reconocimiento como ideología". *Isegoría* N° 35, 129-150.

HONNETH, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.

HONNETH, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz editores.

HUSSERL, E. (1991). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.

KANT, I. (2005). *Crítica a razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica.

KINCHELOE, J. y STEINBERG, R. (1999). *Repensar el multiculturalismo*. Barcelona: Octaedro.

LAÍN, P. (1968). *Teoría y realidad del otro*. Tomo I. Madrid: Revista de Occidente.

LEÓN, O. comp. (1993). *Ética y diversidad cultural*. México: Fondo de Cultura Económica

LLAMAS, E. (2001). *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*. Navarra: EUNSA.

MONDOLFO, R. (1966). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI Editores.

PLATÓN. (2005). *República*. Buenos Aires: Eudeba.

POLO, M. (2009). *Ética y razón práctica*. Lima: Colección Loto blanco.

POLO, M. (2011). *Indagaciones sobre el sentido de la vida*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

RAMÍREZ, A. (2003). "El problema del reconocimiento en Charles Taylor". *La revista del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia*, N° 1, 99-111.

- RAMOS, S. (2009). *Identidad y comunidad en el pensamiento filosófico de Charles Taylor*. (Tesis de maestría). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- RICOEUR, P. (2003). "Ética y moral". En: Gómez, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza editorial.
- RICOEUR, P. (2004). *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Madrid: Trotta.
- SAN MARTÍN, J. (2009). *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad*. Madrid: Biblioteca Nueva
- SARTORI, G. (2001). *La sociedad multiétnica*. Madrid: Santillana.
- SCORZA, M. (2002). *Redoble por rancas*. Lima: PEISA.
- SÓFOCLES (2000). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- TAYLOR, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Ch. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR Ch. (1985). *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. New York: Cambridge University Press.

TAYLOR Ch. (1985). *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*. New York: Cambridge University Press.

TAYLOR, Ch. (1989). *Sources of the self: making of the Modern Identity*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press

TAYLOR, Ch. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Massachusetts: Harvard University Press.

TAYLOR, Ch. (1993) *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica

TAYLOR, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, Ch. (1996). "Identidad y reconocimiento". *Revista Internacional de filosofía política*, N°7, 10-19.

TAYLOR, Ch. (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, Ch. (2005). *La libertad de los modernos*. Buenos aires: Amorrortu Editores

TAYLOR, Ch. (2006). *Imaginaris sociales modernos*. Barcelona. Paidós, 2006

TAYLOR, Ch. (2010). *Hegel*. México: Anthropos Editorial.

THIEBAUT, C. (1992). *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

THOMPSON, S. (2006) *The political theory of recognition. A critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.

TRILLING, L. (1969). *Sincerity and Authenticity*. New York: Norton.

TUBINO, Fidel. La interculturalidad ¿Un slogan más? En: *Repositorio Institucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, 10 de marzo, 20:31, http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/11898/interculturalidad_todos_Tubino.pdf?sequence=1&isAllowed=y

TUBINO, F., HEISE, M., y ARDITO, W. (1992). *Interculturalidad: Un desafío*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

VARGAS LLOSA, M. (2010). *Conversación en la catedral*. Lima: Alfaguara.

VILLORO, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós

UNESCO (2004). *La declaración sobre la diversidad cultural*. Lima: UNESCO.

WALSER, M. (1993). "Comentario". *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.

WALSH, C., VIAÑA, J y TAPIA, L. (2010). *Construyendo Interculturalidad Crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

WOLF, S. (1993) "Comentario". *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.